
3 1761 09701871 7

Die

ETHIK DES SPINOZA

im Urtexte

herausgegeben

und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften
und Lehre versehen

von

Hugo Ginsberg,
Doctor der Philosophie.

Heidelberg.
Verlag von Georg Weiß.
1876.

Vorwort.

Wie die von Ueberweg, zu dessen Uebersetzung der Poetik des Aristoteles gelieferte Ausgabe des Urtextes dieser Schrift, so ist auch die vorliegende Ausgabe des Urtextes der Ethik des Spinoza veranlasst durch den Wunsch vieler Besitzer der in der philosophischen Bibliothek erschienenen Uebersetzung der Ethik diese Uebersetzung mit dem Urtexte vergleichen zu können.

Der Herausgeber hofft, dass die vorangeschickte Einleitung dazu beitragen werde, die Brauchbarkeit der Ausgabe zu erhöhen. Derselbe hat sich bemüht das seit etwa zwanzig Jahren neugewonnene Material für das Lebens- und Charakterbild Spinozas gewissenhaft zu verwerthen wie er auch auf die Forschungen über den Zusammenhang der Lehre mit den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, den besonders Dr. M. Joel in neuester Zeit dargelegt, hingewiesen hat.

Wem das Verhältniss Spinozas zu Cartesius dadurch nicht ausreichend bezeichnet zu sein scheint, dass der jüngere Denker an dem ältern sich systematisch auf dem Gebiete der Philosophie orientirt und seine Stellung zu den speculativen Grundproblemen auf diese Weise fixirt habe, dem wird auch Kants Bedeutung für die Entwickelung des philosophischen Denkens in unserem Jahrhundert nicht genügend gewürdigt erscheinen, wenn gesagt wird, durch ihn sei der modernen Speculation nicht nur ihr Ausgangspunkt sondern auch ihr Ziel vorgezeichnet worden, auf wie verschiednen Wegen auch immer die Erreichung dieses Zieles erstrebt worden ist.

Der Herstellung des hier gegebnen Textes der Ethik ist die Ausgabe der Opera posthuma von 1677 zu Grunde gelegt. Eine Vergleichung der jüngsten Gesammtausgabe der Werke Spinozas von Bruder hat nicht nur ergeben, dass dieselbe zahlreiche Druckfehler enthält, deren Ver-

besserung durch ein beigegebnes Druckfehlerverzeichniss vermisst wird, sondern auch, dass sich der Herausgeber manigfache Veränderungen des Textes sowie Zusätze erlaubt hat, ohne sie als von der Hand des Herausgebers herrührend, kenntlich zu machen. Die Veränderungen des Textes sind aus dem durch nichts gerechtfertigten Bestreben hervorgegangen, Spinozas Latinität ein mehr klassisches Gepräge zu geben; die Zusätze enthalten Angaben über die von Spinoza gemachten Anführungen römischer Classiker oder Bibelstellen sowie Stellen aus Cartesius Schriften. Letztere Willkürlichkeit erscheint gegenwärtig um so bedenklicher, als sie der Behauptung zur Stütze dienen könnte, Spinoza habe da, wo dies doch leicht zu ermitteln sei, die Quelle seiner Lehre genau angegeben, dagegen kein Bedenken getragen, zu verschweigen, wie viel er den Schriften des Giordano Bruno entnommen habe, ohne diesen geistesverwandten Denker auch nur zu nennen. — Nun hat aber Spinoza, — wenn wir von den in dem theologisch-politischen Tractat exegetisch behandelten Schriftstellen absehn — alle jene Denker namentlich bezeichnet zu deren Lehren er in seinen Schriften Stellung nimmt, freilich ohne genaue Hinweisungen auf ihre Schriften zu geben — und es liegt kein Grund vor, eine Verschweigung seiner Bekanntschaft mit den Schriften des Giordano Bruno anzunehmen und dies aus der Sitte jener Zeit zu erklären, in Bezug auf Quellenangaben durchaus nicht peinliche Gewissenhaftigkeit zu beobachten.

Die gegenwärtigen äussern Schwierigkeiten bei Veröffentlichungen durch den Druck mögeu es erklären, wenn vorläufig nur das Hauptwerk des Spinoza erscheint. Sollte es einem Bedürfniss entsprechen, so ist Herr Koschny nicht abgeneigt, auch die übrigen Schriften — mit Ausnahme der hebräischen Grammatik — folgen zu lassen und behält sich der Herausgeber für diesen Fall vor noch näher auf die Lehre Spinozas zurückzukommen. Mit Rücksicht auf eine zu veranstaltende Gesamtausgabe ist auch die ganze Vorrede des Herausgebers der Opera posthuma — mit Ausschluss der auf die hebräische Grammatik bezüglichen Stelle vor dem Texte der Ethik abgedruckt.

Berlin, den 20. April 1873.

Der Herausgeber.

Einleitung.

Druckfehler der Einleitung

welche man vor der Lecture zu verbessern bittet.

S. 5 Z. 10 v. o. lies dreissig statt dreisig.
S. 6 Z. 7 v. u. lies welcher statt welchen.
S. 7 Z. 12 v. u. lies wie statt als.
S. 14 Z. 11 v. o. lies erfolgt statt verfolgt.
S. 16 Z. 4 v. o. lies Tschirnhausen statt Tsehirnhaus.
S. 16 Z. 6 v. u. lies Stoupe statt Stonpe.
S. 17 Z. 1 v. u. lies erstlich statt ernstlich.
S. 19 Z. 14 v. u. lies koennte statt konnte.
S. 19 Z. 12 v. u. lies ehrenwerth statt ehrenswerth.
S. 22 Z. 2 v. o. lies vere statt vera.
S. 23 Z. 5 v. u. lies neminem statt nemo.
S. 24 Z. 10 v. o. lies tief statt tiefer.
S. 24 Z. 5 v. u. lies Dilettant statt Diletant.
S. 30 Z. 15 v. u. lies meiste statt meisste.
S. 32 Z. 8 v. o. lies infinitum statt infinitium.
S. 33 Z. 12 v. u. lies unerschaffen statt neuerschaffen.
S. 34 Z. 3 v. o. lies dannenhero statt deren wahrer.
S. 34 Z. 3 v. o. hinter weder ihrer einzuschalten: Existenz.
S. 36. Z. 6. v. o. lies psychologischem statt psychologischen.
S. 38 Z. 5 v. o. lies werde statt werden.
S. 38 Z. 23 v. o. lies Spinoza statt Spienoza.
S. 40 Z. 5 v. o. lies geistigen statt geistlichen.
S. 44 Z. 16 v. o. ist vor „nicht" sind einzuschalten.
S. 47 Z. 2 v. o. lies Salomonisch statt Salamonisch.
S. 48 Z. 2 v. o. lies Bejahung statt Beziehung.
S. 48 Z. 21 v. o. lies aufweist statt aufweisst.
S. 48 Z. 10 v. u. lies einer statt eine.
S. 49 Z. 1 v. o. lies vom Wollen statt vom Willen.
S. 52 Z. 6 v. u. ist hinter wie „fast" zu streichen.
S. 54 Z. 11 v. o. lies Bacon statt Baron.

Druckfehlerverzeichniss zur Praefatio.

S. 57 Z. 5. v. o. hinter parum einzuschalten: scientiae.
S. 57 Z. 7 v. u. lies officientibus statt afficientibus.
S. 58 Z. 7 v. o. lies praestantiora statt praestantioria.
S. 58 Z. 19 v. o. lies procederet statt prodcederet.
S. 58 Z. 20 v. o. lies Electore statt Electori.
S. 58 Z. 7 v. u. lies hic statt his.
S. 59 Z. 12 v. o. vor quamvis einzuschalten: Quantum vera ad haec ejus scripta.
S. 60 Z. 6 v. o. hinter modo einzuschalten: ac.
S. 61 Z. 22 v. o. lies cognoscimum statt cognoscismum.
S. 61 Z. 6 v. u. lies contemptus statt contempus.
S. 62 Z. 11 v. o. lies sed statt seu.
S. 62 Z. 26 v. o. ist vor nos per einzuschalten: quod.
S. 62 Z. 5 v. u. lies deprehendetur statt deprehenditur.
S. 62 Z. 2 v. u. lies coroll. statt cornll.
S. 63 Z. 17 v. o. lies id statt et.
S. 65 Z. 2 v. o. lies sed statt et.
S. 66 Z. 3 v. u. lies affirmet statt afffrmat.
S. 67 Z. 15 v. u. lies instituendis statt instituentis.
S. 68 Z. 7 v. o. lies auctoritate statt auctore.
S. 69 Z. 14 v. u. lies generatim statt generatum.
S. 69 Z. 7 v. u. lies sola statt solo.
S. 70 Z. 10 v. u. lies capitis statt capitas.
S. 70 Z. 9 v. u. lies quique statt quinque.
S. 70 Z. 7. v. u. lies concessurus statt concessuris.
S. 72 Z. 23 v. o. lies ad haec scripta statt ad scripta.
S. 73 Z. 3 v. o. lies exitatae statt excitate.
S. 74 Z. 1 v. o. lies eos statt iis.
S. 75 Z. 13 v. o. lies pugnare statt pungnare.
S. 75 Z. 25 v. o. lies vero statt vera.
S. 75 Z. 11 v. u. ist variis einmal zu streichen.
S. 76 Z. 20 v. u. ist hinter tractata sunt ein Semicolon zu setzen und vor Sed einzuschalten: reliqua igitur brevibus absolventur.
S. 76 Z. 18 v. u. lies obitum statt olitum und accuratae statt accurate.
S. 77 Z. 10 v. o. lies adjuvabunt statt adjubunt.
S. 77 Z. 15 v. o. ist hinter quomodo einzuschalten: id.
S. 77 Z. 19 v. o. lies prolixius statt prolixtus und optime statt optmo.
S. 77 Z. 3 v. u. ist hinter secundum einzuschalten: eorum.
S. 78 Z. 13 v. o. lies benevole statt benevolo.
S. 78 Z. 22 v. o. ist hinter sed einzuschalten: etiam.
S. 78 Z. 5 v. u. lies affulget, erudito statt effulget, eruditio.

---o---

Der Umstand, dass seit der letzten Veröffentlichung der Schriften Spinozas durch Bruder und Riedel, mannigfache Entdeckungen und Forschungen das Leben, die Schriften und die Lehre dieses Denkers betreffend, gemacht worden sind, welche in vielfacher Beziehung ein neues Licht über die Lebensverhältnisse verbreiten und seine Philosophie mit Sicherheit bis an die Quellen ihrer Entstehung verfolgen lassen, wird es rechtfertigen, wenn wir an dieser Stelle eine Darstellung des Lebens wie der Lehre mit Rücksicht auf diejenigen Ergebnisse liefern, welche seit dreisig Jahren in einer reichen Literatur, deren einzelne Schriften sich jedoch meist nur auf Einzelnuntersuchungen erstrecken, niedergelegt worden sind. Die Ergebnissė dieser Einzelforschungen lassen soweit sie sich auf das Leben beziehn Spinoza nicht mehr als den vereinsamten, verkannten oder gar verachteten Denker erscheinen; hinsichtlich seiner Lehre aber, lassen sie deutlich den Einfluss erkennen, welchen sein Bildungsgang auf die Entstehung und Entwickelung derselben geübt hat.

Benedict (Baruch) Spinoza ist geboren zu Amsterdam am 24. November 1632. Sein Vater, ein Kaufmann, gehörte jener Niederlassung spanisch-portugisischer Juden an, welche, um ihres Glaubens willen in der Heimath vor der Inquisition auf das Härteste bedrängt, nach dem Abfall der Niederlande von Spanien in Amsterdam ein neues Jerusalem wiedergefunden und sich von da aus über die grossen Handelsplätze des Landes, als ein wohlgelittenes gleichsehr durch Bildung wie durch Betriebsamkeit ausgezeichnetes Bevölkerungselement, verbreitet hatten. Der verdienstvolle neueste Bearbeiter der Geschichte der Juden Prof. Dr. Graetz hebt hervor, dass es zu Spinozas Zeiten in Amsterdam Schriftsteller von allgemeiner Bildung unter den portugisischen Juden gegeben habe (s. Graetz Geschichte der Juden Bd. X Note 1.) Nach der Sitte jener Zeit er-

warben sich die meisten dieser Juden, ohne speciell damit die Vorbildung für ein rabbinisches Amt im Auge zu haben, eine umfassende talmudische Bildung, zeichneten sich aber vor ihren Stammgenossen polnisch-jüdischer Abkunft dadurch aus, dass sie auch eine moderne Bildung mit ihrer alt-klassischen Grundlage sich zu erwerben bemüht waren. Aus diesen Bildungsverhätnissen portugisisch-jüdischen Gemeinden Hollands erklärt sich auch der Bildungsgang Spinozas und es darf aus dessen gleichzeitiger Beschäftigung mit den klassischen Sprachen und den profanen Wissenschaften besonders der Mathematik, Philosophie und Physik neben seinen talmudischen Studien, nicht ein Erklärungsgrund für dessen Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinde durch den Bann gesucht werden. Veröffentlichte doch ein hervorragendes Mitglied desselben Rabbinatscollegiums, welches über Spinoza den Bann verhängte, Menasse ben Israel Schriften in spanischer und lateinischer Sprache. Spinoza erlernte die lateinische Sprache zuerst bei einem Deutschen, später bei einem holländischen Arzte van den Ende, welcher übrigens im Verdachte stand, staats- und kirchengefährliche Ansichten zu hegen und später in Frankreich der Verwicklung in politische Umtriebe zum Opfer fiel. Den Unterricht dieses jedenfalls vielseitig gebildeten Mannes soll Spinoza bis zum Jahre 1655 genossen haben. In wie weit die Denkweise desselben auf den Schüler Einfluss geübt lässt sich nicht ermitteln. Dass eine Beziehung Spinozas zu der damals elfjährigen Tochter van den Ende's stattgefunden und vorzugsweise dazu beigetragen habe den jugendlichen Denker in Leben und Anschauung von den Traditionen seines Volkes abwendig zu machen, ist jetzt als eine poetische Ausschmückung nachgewiesen. Die im Jahre 1656 erfolgte Ausstossung Spinozas aus der Gesammtgemeinschaft der Juden durch den grossen Bann (Cherem) als einen Act des rohsten Fanatismus rabbinischen Judenthums hinzustellen, erscheint nicht gerechtfertigt, wenn man die eigenthümliche Lage in Betracht zieht, in welchen sich das Gemeindeleben der in den Niederlanden eingewanderten portugisischen Juden befand. Einmal umfassten diese Gemeinden viele Elemente die als Bekenner eines heimlich bewahrten Judenthums oder als nächste Abkömmlinge dieser Bekenner nicht davon frei geblieben waren, ihr Judenthum in ein katholisirendes Gewand zu kleiden und darum auch sich besonders empfind-

lich zeigten gegen jede freiere Auffassung des jüdischen Lehrbegriffes, sicherlich auch die Rabbinatscollegien gedrängt haben, allen derartigen Bestrebungen innerhalb der Gemeinde mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Darauf lässt wohl auch der Umstand schliessen, dass die Ausschliessung Spinozas grade zu der Zeit erfolgte, wo das geistig am meisten hervorragende Mitglied des Rabbinatscollegiums zu Amsterdam, Menasse ben Israel, sich in England befand, um beim Lord Protector und dem Parlamente der englischen Republik die Erlaubniss zur Ansiedlung der Juden in dem jungen Freistaate zu betreiben. Der bereits eben angeführte verdienstvolle Geschichtschreiber (Graetz) entwirft von Rabbi Menasse ben Israel ein Geistes- und Charakterbild, dass diesen auch für die bürgerliche Stellung der Juden sehr thätigen Mann durchaus nicht als den Freidenker unter seinen Amtsgenossen erscheinen lässt, aber die Annahme hat mancherlei für sich, dass ein Mann von der allgemeinen Bildung und Weltgewandheit des Rabbi Menasse ben Israel ein so entschiednes Vorgehn gegen Spinoza hingehalten hätte. Aber auch ein zweites Moment mag auf diesen Vorgang nicht ohne Einfluss gewesen sein. Es war dies die bürgerliche Stellung der portugisischen Juden in Holland. Es war ihnen gelungen nicht minder durch Leben und Sitte, welche sich eng an die Ausübung ihrer Religion anschlossen, als durch Bildung und Betriebsamkeit eine geachtete Stellung in der neuen Heimath zu erlangen; sollten sie dieselbe dadurch gefährden, dass sie in ihrer Mitte einen jungen Mann, welcher sich eben so sehr durch hervorragende Begabung als durch talmudische wie allgemeine Bildung auszeichnete darin gewähren liessen, dass er durch Abweichungen in Leben und Anschauung die Grundvoraussetzung ebensosehr des Judenthums als der geoffenbarten Religion überhaupt zu negiren schien? In einem Lande, das ohnehin schon durch das Sectenwesen, welches sich in der reformirten Kirche herausgebildet hatte, manigfache störende Einflüsse auf sein politisches Leben zu erfahren hatte, war es nicht gleichgültig, ob innerhalb der jüdischen Gemeinde der Hauptstadt mit Gelehrsamkeit, Geist und Scharfsinn zur Geltung gebrachte abweichende Anschauungen Eingang in weitere Kreise fanden. Aus diesem Gesichtspunkte erklärt es sich auch, wenn von einer Ausweisung des gebannten Spinoza durch den Magistrat von Amsterdam und zwar auf Grund eines Gutachtens der

reformirten Geistlichkeit berichtet wird. Wir werden später, wo wir von den Nachwirkungen der Lehre Spinozas in Holland zu berichten haben, Gelegenheit finden darauf hinzuweisen, wie sehr diese Lehre sowohl auf die kirchliche wie auf die Volksanschauung eingewirkt habe.

Aber wir müssen, ehe wir dem Lebensgange unseres Denkers weiter folgen, einem Einwande begegnen welcher sich aus dem Umstande hernehmen lässt, dass Spinoza zur Zeit seiner Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinschaft erst 24 Jahre alt gewesen sei. Es kann die Frage aufgeworfen werden: Ist denn jener kaum 24jährige Spinoza schon der als welcher er uns ein Jahrzehnt später in Briefen und handschriftlich in Umlauf gesetzten Werken erscheint? Um diese Frage richtig beantworten zu können, müssen wir Gewicht darauf legen, dass von Spinoza berichtet wird er sei bereits mit 15 Jahren ein ausgezeichneter Kenner des Talmuds gewesen. Nehmen wir hinzu, dass im Jahre 1655, bis zu welcher Zeit er van den Ende's Unterricht genossen, seine allgemeine wissenschaftliche Bildung abgeschlossen und seine eingehende Bekanntschaft mit der Lehre des Cartesius vermittelt gewesen sei, so werden wir zu der Annahme berechtigt, dass in dem Geiste des jugendlichen Denkers sich bereits alle Momente um einen einheitlichen Grundgedanken gruppirt finden, welchen wir in seiner Ethik in Gestalt eines wissenschaftlichen Systemes dargelegt sehn. Um unsere Annahme zu rechtfertigen, wird es genügen auf den eigenthümlichen Bildungsgang eines Talmudisten hinzuweisen und sich gegenwärtig zu halten, wie der Talmud alle Seiten des jüdischen Culturlebens in seiner Beziehung zu oder, um auch dies zu berühren, in seiner Ablehnung gegen das Culturleben der übrigen Culturvölker umfasst. Von besonderem Einfluss auf den Bildungsgang Spinozas ist unstreitig die ablehnende, polemische Haltung des Talmuds gewesen. Diese nämlich ist bei Abfassung des Talmuds Anlass geworden, auch alle speculativen Probleme, wie sie innerhalb der griechisch-römischen Welt aufgestellt und erörtert worden sind, in den Kreis der Betrachtung zu ziehn. Dass sich die Talmudisten apologetisch gegen die meisten dieser Philosopheme verhielten, kommt hierbei zunächst ebensowenig in Betracht, als wenn es sich darum handelt, die Schriften der apologetischen Kirchenväter als Fundgruben für die griechisch-römische Mythologie und Philosophie zu würdigen und zu

verwerthen. Mochte der Talmud immerhin seine Polemik an der platonischen, aristotelischen, neoplatonischen, stoischen, epikurischen und skeptischen Weltanschauung üben, er konnte dies nicht thun, ohne diese Irrlehre mitzutheilen, der jugendliche Talmudist lernte sie kennen, nahm sie in sich auf und unterwarf sie als Jüngling von Spinozas Geistes- und Characterrichtung einer neuen selbständigen Prüfung und wer wollte vorhersagen, ob die apologetischen Argumente des Talmuds auch Stand halten würden vor der Kritik eines Jünglings der seit seinem frühen Kindesalter gewöhnt war seinen Scharfsinn an den Problemen dieses Talmuds zu üben?

Wenn wir von dem Bildungsgange Spinozas reden, haben wir noch eines für denselben bedeutsamen Momentes zu erwähnen.

Hätten wir auch nicht Spinozas ausdrückliches Zeugniss dafür, so könnten wir nicht daran zweifeln, dass der Abkömmling einer angesehnen jüdisch-portugisischen Familie schon früh die Werke der arabisch-jüdischen Philosophen, des Mittelalters, besonders eines Maimonides gekannt und gründlich studirt habe.

Dass ein derartiger Bildungsgang frühzeitig zur Geistesreife führen müsse und dass unter solchen Verhältnissen sich im Alter von noch nicht vierundzwanzig Jahren eine ihren Grundzügen nach abgeschlossene Weltanschauung voraussetzen lasse, wird kaum noch einer nähern Erweisung bedürfen.

Das Rabbinatscollegium, dem er ja seine talmudische Bildung verdankte, war wohl berechtigt in Spinoza nicht nur seine wissenschaftliche Anlage, sondern seine geistige Bedeutung und seine ausgeprägte Characterrichtung zu würdigen, als es sich entschloss seine Ausschliessung aus der jüdischen Gemeinschaft auszusprechen. Undenkbar erscheint es übrigens nicht, dass im Interesse des innern Friedens, vielleicht auch in der Hoffnung auf Erhaltung eines so hoffnungsvollen jugendlichen Denkers für die jüdische Gesammtheit Spinoza Anerbietungen zur Verbesserung seiner äussern Lage gemacht worden sind. Es wird berichtet, dass die jüdische Gemeinde ein Jahrgehalt von 1000 Gulden angeboten habe, wenn Spinoza bereit sei durch den Besuch der Synagoge seine Zugehörigkeit zum Judenthum äusserlich zu bethätigen. Alle diese Verhältnisse unterliegen, wie bereits oben angedeutet, einer andern Be-

urtheilung, wenn es sich um Acte der Proselytenmacherei von Seiten der Hierarchie einer machtvollen Staatskirche oder um Bestrebungen für Erhaltung des innern und äussern Friedens bei einer Religionsgesellschaft handelt, die kaum erst den blutigen Verfolgungen der Inquisition entronnen, in einem freien Staate eine neue friedliche Heimath gefunden hat und eine solche auch in andern Ländern — wie in England — zu finden sucht; welcher es also darum zu thun ist, den Beweis zu führen, dass sie keinerlei Elemente in sich schliesse, von denen eine Störung des kirchlichen oder bürgerlichen Friedens zu fürchten sei.

Der Vollständigkeit wegen wollen wir auch nicht unterlassen des Mordversuches zu erwähnen, welcher nach Spinozas eigner Mittheilung vor seiner Excomunication auf ihn mit einem Dolche gemacht worden sein soll. Wie sich das Verhalten des Rabbinatscollegiums in seinen Anfragen auf die Angeberei von Mitschülern Spinozas in Bezug auf Abweichungen in Lebensweise und Anschauung zurückführt, so wird es auch für den, welcher ähnliche Vorgänge innerhalb anderer Religionsgemeinschaften, besonders in jener Zeit in Betracht zieht, nichts Erstaunliches haben, wenn der Fanatismus eines Einzelnen innerhalb des Judenthums bis zu einer derartigen Ausschreitung Spinoza gegenüber sich verirrt. Soviel steht geschichtlich fest, dass der Meuchelmord niemals eine irgend wie und wo sanctionirte Waffe zur Vertheidigung der Lehre des Judenthums gewesen ist. An der Wahrheit des Vorganges den Spinoza selbst mitgetheilt hat, zu zweifeln, haben wir um so weniger Grund, als wir bei Spinoza sonst nirgends das Bestreben wahrnehmen, sich zum Märtyrer zu stempeln.

Bis zu seinem äussern Bruche mit dem Judenthume bietet das Leben unseres Denkers wenig Bemerkenswerthes, wenn es auch unzweifelhaft um so reicher an innern Kämpfen gewesen ist. Es ist bis vor weniger Zeit herkömmlich gewesen, anzunehmen, dass auch die zweite kleinere Hälfte dieses Lebens ohne irgendwie hervorragende äussere Vorkommnisse verlaufen sei. Wie bereits oben angedeutet, haben neuere Entdeckungen und Erforschungen das Ergebniss gehabt, die herkömmlichen Annahmen zu berichtigen. Neben einer ausgebreiteten Correspondenz mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern unterhält, soweit dies Zeit und Gelegenheit und besonders seine leidende Gesundheit gestatten, Spinoza einen mannigfachen persön-

lichen Verkehr, welcher sich allerdings mehr darauf beschränkt, dass in Leben und Wissenschaft distinguirte Personen den berühmten Juden aufsuchen, dass Spinoza aber früh d. i. im Alter von noch nicht 30 Jahren bereits einen bedeutenden wissenschaftlichen Ruf erlangt habe, lässt sich aus dem Besuche folgern, welchen 1661 der Gesandte des niedersächsischen Kreises am englischen Hofe, zugleich Sekretär der Gesellschaft der Wissenschaften in London, Heinrich Oldenburg Spinoza in Rhynsburg macht. An die persönliche Bekanntschaft knüpft sich ein wissenschaftlicher Briefwechsel, den wir jetzt fast bis zum Tode Spinozas verfolgen können. Bekanntlich ist dieser Briefwechsel von besonderem Werthe für ein eingehendes Verständniss der Lehre des Philosophen, zumal langjährige Freundschaft Spinoza die Zurückhaltung ausser Augen setzen lässt, welche er sich anderweitig auferlegen zu müssen glaubt, wenn es sich um Darlegung seiner Lehre handelt.

Diese Beziehungen des jüdischen Denkers zu hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern seiner Zeit haben durchaus nichts Befremdliches wenn man weiss, dass der schon früher erwähnte Amsterdamer Rabbiner Menasse ben Israel, welcher als Spinoza geboren wurde, sich bereits eines weit verbreiteten gelehrten Rufes auch in der christlichen Welt erfreute, in umfassendem wissenschaftlichen Briefwechsel sowie in persönlichem Verkehr mit den bedeutendsten Gelehrten des In- und Auslandes stand und von dem der berühmten Gelehrtenfamilie Vossius angehörigen Isaak Vossius, Kammerherrn der Königin Christine von Schweden, — zu welcher Menasse ben Israel gleichfalls in Beziehung trat — als Lehrer und Freund hochgeschätzt wird. Aus dem Jahre 1639 ist ein sehr anerkennendes Urtheil des grossen Gelehrten und Staatsmannes Hugo Grotius über Menasse ben Israel aufbehalten. Der Bildungsgang dieses Mannes, welcher in zehn Sprachen eine nicht unbedeutende Kenntniss besass und ausser in hebräischer und lateinischer Sprache auch in der spanischen Schriften und geschätzte Dichtungen abfasste, sich auf Staatsschriften, Theologe, Philosoph und Dr. der Physik nannte, kann zum Beweise dafür dienen, wie die portugisischen Juden Hollands sehr häufig mit umfassender talmudischer Bildung allgemeine Gelehrsamkeit vereinigten und zugleich dafür, wie früh ihr Denken durch die talmudischen Studien seine Richtung und einen gewissen äussern Ab-

schluss erhielt. Bereits 1632 veröffentlichte Menasse ben Israel, im Alter von 27 Jahren sein erstes grösseres Werk in spanischer Sprache, das seinen gelehrten Ruf weit über die Grenzen seiner Heimath verbreitete. In diesem Werke „Conciliator“ betitelt, welches durch eine lateinische Uebersetzung Verbreitung und Anerkennung in der ganzen gelehrten Welt fand, hatte sich der jugendliche Verfasser die Aufgabe gestellt, die verschiednen, scheinbar sich widersprechenden Stellen der heiligen Schrift mit einander in Einklang zu bringen. Das Werk war, wie der Verfasser berichtet, die Frucht eines fünfjährigen Fleisses also im Alter von 22 Jahren begonnen! Erstaunenswerth ist die Belesenheit des Autors, welche sich nicht nur auf die rabbinische Literatur sondern auch auf die griechischen und römischen Dichter, auf Plato und Aristoteles, auf die arabisch-jüdische Philosophie wie auf die Scholastiker des Mittelalters erstreckt. Ueber 210 hebräische Werke, 54 griechische und lateinische, spanische und portugisische Autoren sind allein in dem ersten Theile benutzt und angeführt. Der vierte und letzte Theil des umfassenden Werkes erschien 1651.

Wir haben länger, als es unsere unmittelbare Aufgabe zu fordern scheint, bei dem Bildungsgange und der gesellschaftlichen Stellung des berühmten ältern Zeitgenossen Spinozas verweilt — dessen Schriften vielleicht bei aller Verschiedenheit des Standpunktes nicht ohne Einfluss auf den jüngeren Talmudschüler, besonders bei Abfassung des theologisch-politischen Tractats gewesen sind, — um zu zeigen, dass es gar nichts Unwahrscheinliches hat, Spinozas schriftstellerische Thätigkeit mit seiner Ausschliesung aus dem Judenthum beginnen und im Wesentlichen ein Jahrzehnt vor seinem Tode abgeschlossen sein zu lassen, mag er auch immerhin seine bessernde Hand an den theologisch-politischen Tractat und an die Ethik noch später gelegt haben.

Die frühzeitige, allseitige Entwickelung seines speculativen Grundgedankens wie er sich in seinem Hauptwerke dargelegt findet, zunehmende Kränklichkeit und ein ausgebreiteter Briefwechsel, welcher Gelegenheit bietet, speculative Probleme eingehender und unbeengt von den Fesseln zu erörtern, die die Anwendung der geometrischen Methode der Erörterung in der Ethik auferlegen, mögen es erklären, wenn die Annahme Raum gewinnt, dass in das letzte Jahr-

zehnt seines Lebens neue Schriften des Philosophen nicht zu setzen sein möchten.

Spinoza hatte sich übrigens neben seiner wissenschaftlichen Bildung auch bis zu einem nicht ganz gewöhnlichen Grade die Fertigkeit angeeignet, durch Porträtzeichnen seine Musse auszufüllen, während er zum Zwecke des Erwerbes seines Lebensunterhaltes sich mit dem Schleifen optischer Gläser beschäftigte. Nach talmudischer Vorschrift, sollte jeder, welcher sich mit Talmudstudien beschäftigt, selbst wenn diese als sein künftiger Lebensberuf betrachtet wurden, ein Gewerbe erlernen, weshalb nicht etwa angenommen werden darf, dass Spinoza das Schleifen optischer Gläser erst erlernt habe, als ihm der Gegensatz zwischen seinem ursprünglichen Lebensberuf und seinen Anschauungen und Neigungen zum Bewusstsein gekommen war.

Ausgerüstet mit gründlichem talmudischem Wissen, vertraut mit den Grundlagen der modernen Bildung, als Kenner der cartesianischen Philosophie, Mathematik und Physik, durch die Blüthe der Malerei in Holland zu Kunstübungen angeregt und im Besitze einer praktischen Fertigkeit, welche im Zusammenhang steht mit mathematischen und physikalischen Studien sehen wir den jugendlichen Denker, geistig wie materiell auf sich selbst gestellt, — denn er war von Hause aus mittellos — aus der jüdischen Gemeinde — letzteres nicht freiwillig — scheiden und seine Vaterstadt verlassen, um seine Hauptthätigkeit der Durchführung eines stolzen Gedankenbaues zuzuwenden, dessen Materialien, wenn auch noch zum Theile wissenschaftlich ungeordnet, ihrem Grundbestandtheilen nach bereits in seinem Denken aufgesammelt lagen. Es kann übrigens der herkömmlichen Anschauung gegenüber, nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, dass Spinoza schon sehr früh Gelegenheit und Veranlassung fand im mündlichem wie brieflichem Verkehr die Grundgedanken seiner Lehre zu entwickeln und dass er, lange ehe sein erstes ganz selbstständiges Werk, der theologisch-politische Tractat, erschienen war, wenn auch nicht Schüler im Sinne und Umfange einer philosophischen Schule, so doch zahlreiche Verehrer und Anhänger hatte.

Dass Spinoza schon bei seiner Ausschliessung aus dem Judenthum nicht ohne Beziehung zu christlichen Gesinnungsgenossen gewesen sei, dürfen wir darum annehmen, weil er in der Zeit zwischen 1656—1660 nicht eigentlich einen

festen Wohnsitz gehabt und sich abwechselnd bei Gönnern und Freunden in der Nähe von Amsterdam aufgehalten zu haben scheint, welche er wenigstens theilweis bereits früher gekannt haben musste. 1660 (oder 61) nahm er seinen festen Wohnsitz in Rhynsburg, wo er bis 1664 blieb. Die Wahl dieses Wohnsitzes ist sicherlich nicht ohne Zusammenhang mit der damaligen kirchlichen Bewegung in Holland, vielleicht auf ausdrückliche Einladung einer dort vorzugsweise stark vertretenen kirchlichen oder, wenn wir wollen antikirchlichen Richtung, verfolgt. In Rhynsburg hatte nämlich die in dogmatischer Beziehung sehr freie Secte der Collegianten ihren Sitz, welche ausgezeichnet durch Sittenstrenge unter Gemeindeältesten ihre Andachtsübungen hielt, nachdem gegen die Abhaltung des Gottesdienstes von Seiten der Arminianer oder Remonstranten, — welche in ihrer Auffassung der Lehre von der Gnadenwahl von der reformirten Kirche abwichen — ein staatliches Verbot ergangen war. Auf Spinozas Beziehung zur Collegiantengemeinde weist der Umstand hin, dass in dem Waisenhause derselben Briefe von seiner Hand aufgefunden worden sind. — Im Sommer 1664 nahm Spinoza seinen Aufenthalt in dem eine Meile vom Haag entfernten Voorburg, bis er gegen 1670 gänzlich nach dem Haag übersiedelte. Hier wohnte er zuerst bei einer Wittwe van de Velde. Diese Frau soll die ehemalige Magd des Hugo Grotius gewesen sein, welche in Gemeinschaft mit der Gemahlin ihres Herrn denselben in einer Bücherkiste aus der Gefangenschaft rettete. Später, bis zu seinem Lebensende, wohnte Spinoza, — wie es heisst, um seine Ausgaben mehr beschränken zu können — bei einem Maler van der Spyck. Die einzige Abwechslung in dem Zeitraume von mehr als zwanzig Jahren, welche der zweite Abschnitt seines Lebens umfasst, scheinen einige Reisen nach Amsterdam sowie eine solche, später noch näher zu berührende nach Utrecht (im Jahre 1673) gebildet zu haben. Dagegen ist Spinozas persönlicher Verkehr, — wie bereits früher bemerkt, — nicht so eingeschränkt gewesen, als sonst anzunehmen herkömmlich war. Es wird dies sowohl vor der Zeit seines Aufenthaltes in Voorburg als im Haag selbst gelten dürfen.

Dass Heinrich Oldenburg, von Spinozas Ruf angezogen, denselben schon 1661 in Rhynsburg aufgesucht und dass sich an die persönliche Bekanntschaft ein bis zum Tode des Philosophen fortdauernder Briefwechsel geknüpft habe,

ist bereits oben erwähnt worden. Wahrscheinlich hat der auch sonst im ausgebreitetem literarischen Briefwechsel stehende Gesandte des niedersächsischen Kreises nicht wenig zur Verbreitung des gelehrten Rufes beigetragen, den Spinoza schon frühzeitig genoss. Dass sich auch bereits um 1663 ein Kreis junger Männer gebildet habe, welche sich mit Spinozas Lehre auf Grund des ersten Buches seiner Ethik beschäftigten, erfahren wir aus der neuerdings erfolgten vollständigen Veröffentlichung des sechsundzwanzigsten Briefes in welchem Simon de Vries folgende Mittheilungen über die Beschäftigung eines Freundeskreises mit der Ethik macht. „Was unsern Lernkursus angeht, so wird er in folgender Weise gehalten. Einer von uns (die Reihe aber geht herum), hat den Vortrag, erklärt nach seinem Begriff und demonstrirt ferner Alles nach der Reihenfolge und Ordnung Ihrer Lehrsätze; sodann, wenn es sich trifft, dass der Eine den Andern nicht Genüge thun kann, haben wir es der Mühe werth gehalten, es anzumerken und an Sie darüber zu schreiben, damit es wo möglich uns klarer gemacht werde, und wir unter Ihrer Leitung die Wahrheit gegen die abergläubisch Frommen und Christlichen vertheidigen, ja den Angriff der ganzen Welt aushalten können.“ Wie gross die Anhänglichkeit an Spinoza und wie bedeutend dessen Anregung zu naturwissenschaftlichen Studien innerhalb des Freundes- und Schülerkreises gewesen sei, ersehn wir aus dem Schlusse desselben Briefes, indem de Vries seinen auf die Definitionen und Lehrsätze des ersten Theiles der Ethik bezüglichen Fragen hinzufügt „Wenn ich Ihnen hier (in Amsterdam) in Etwas, das in meiner Macht steht, dienen kann, so haben Sie es mich nur wissen zu lassen. Ich habe einen Lehrkursus der Anatomie angefangen und bin fast halb damit fertig, ebenso werde einen solchen der Chemie anfangen und so Ihrem Rathe gemäss die ganze Medicin durchlaufen“.

Simon de Vries hat seine treue Anhänglichkeit an Spinoza später auch dadurch bekundet, dass er ihn, mit Uebergehung eines Bruders, zum Erben seines nicht unbedeutenden Gesammtvermögens letztwillig einsetzen wollte. Der einer Sicherstellung seiner äusseren Lage wohl bedürftige Philosoph wusste dies aber zu verhindern und nahm eine von dem gesetzlichen Erben ihm zu zahlende lebenslängliche Pension nur unter der Bedingung an, dass sie von 500 auf 300 Gulden ermässigt werde. Unter den

sonst noch zu Spinoza in Beziehung stehenden hervorragenden gelehrten Zeitgenossen sind zu nennen die Engländer Boyle und Huygens, die Deutschen Leibniz und Walter von Tschirnhaus. Letzterer nennt zwar Spinoza in seiner „medicina mentis“ nicht ausdrücklich, seitdem aber persönliche und briefliche Beziehungen festgestellt sind, ist auch Spinozas Einfluss auf jenes Werk ausser Zweifel gesetzt, das über dies auch den Titel „Tractatus de emendatione intellectus“ erhalten sollte. — Wir haben noch einer Begegnung zu erwähnen, welche in neuerer Zeit (von Lehmanns' und van der Linde) zur Veranlassung genommen worden ist, die Integrität von Spinozas Character in Zweifel zu ziehen, ja ihn wol gar gradezu des Verrathes gegen sein Vaterland zu verdächtigen. Der Prinz Condé, unter dessen und Turenne's Führung französische Truppen 1672 einen Theil der Niederlande besetzt hatten, liess Spinoza auffordern nach Utrecht zu kommen, um seine persönliche Bekanntschaft machen zu können. Spinoza stand in naher persönlicher Beziehung zu einem hervorragenden Führer der streng republikanischen Partei Jan de Witt, welcher auch wie sein Bruder bei einer Erhebung der oranischen Partei, einen martervollen Tod fand. Die streng republikanische Partei stand in dem Verdacht Verbindungen mit Frankreich zu unterhalten. Seine Beziehungen zu de Witt mögen Anlass gegeben haben, Spinozas Besuch bei dem Befehlshaber der französischen Truppen politische Motive unterzulegen. Bei seiner Zurückkunft fand im Volke die Vermuthung Glaube, Spinoza stehe in verrätherischer Verbindung zum Feinde; jedoch verstummten die umlaufende Gerüchte bald. Nach Spinozas eigener Mittheilung hatte, als er dort eintraf, der Prinz Condé Utrecht bereits verlassen, andere behaupten, dass Unterredungen zwischen dem Prinzen und dem Philosophen stattgefunden haben. Schreiben wir auch Spinozas Mittheilung einer durch die Volksstimmung veranlassten Vorsicht zu und nehmen wir auch selbst an, dass der französische Oberst Stonpe, mit welchem Spinoza in Utrecht verkehrte, an den Philosophen Fragen über die Verhältnisse und die Parteistellung im Lande gerichtet habe, so berechtigt nichts in dem Leben und Character des Mannes zu der Annahme, dass er sich bereitwillig zu landesverrätherischen Mittheilungen und Aufschlüssen hergegeben habe.

Der auf die Reise nach Utrecht gegründeten Verdächtigung steht aus den letzten Jahren seines Lebens ein unter den damaligen Zeitverhältnissen schwer wiegendes Zeugniss wie über den ausgebreiteten wissenschaftlichen Ruf, so ganz besonders auch über den Charakter des Philosophen in seiner Berufung an die Universität Heidelberg gegenüber. Im Februar 1673 liess der Kurfürst von der Pfalz Spinoza zur Uebernahme der Professur der Philosophie an der genannten Universität durch einen Professor der Theologie an derselben und kurpfälzischen Rath Dr. Ludwig Fabricius auffordern. Das Berufungsschreiben sowie die Antwort Spinozas sind so bezeichnend für den Geist und Character des weit über seiner Zeit stehenden Kurfürsten von der Pfalz einerseits sowie für Spinozas Persönlichkeit andererseits, dass eine Mittheilung der Hauptstellen beider Schreiben sich gewiss rechtfertigt, zumal wir darin einer Ansicht von den Grenzen der Lehrfreiheit bei einem deutschen Fürsten begegnen, wie sie selbst in unserer Zeit noch nicht zu allgemeiner Geltung gekommen ist.

„Seine Durchlaucht der Kurfürst von der Pfalz, mein gnädigster Herr," — schreibt Fabricius — „hat mich beauftragt, Sie der Sie mir bisher unbekannt, dem durchlauchtigsten Fürsten aber sehr empfohlen sind, ... anzufragen, ob Sie geneigt wären, eine ordentliche Professur der Philosophie an seiner Universität anzunehmen. . . . Sie werden die ausgedehnteste Freiheit zu philosophiren haben, welche Sie, wie er glaubt, nicht zur Störung der von Staatswegen bestehenden Religion missbrauchen werden. . . . . . . Das Eine füge ich noch hinzu, dass wenn Sie hieher kommen, Sie ein eines Philosophen würdiges Leben mit Vergnügen führen werden." — Spinoza antwortet hierauf unter dem 30. März desselben Jahres in der Hauptsache: „Wenn es je mein Wunsch gewesen wäre, die Professur einer Facultät zu übernehmen, so hätte ich mir allein diese wünschen können, welche mir von dem durchlauchtigsten Kurfürsten von der Pfalz durch Sie angeboten wird, besonders wegen der Freiheit zu philosophiren, die mir der durchlauchtigste Kurfürst einräumt. . . . Weil es aber nie meine Absicht gewesen ist, öffentlicher Lehrer zu werden, so konnte ich mich nicht dazu entschliessen, diese vortreffliche Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überlegt habe. Denn ich bedenke ernstlich, dass ich mit

der Fortbildung der Philosophie aufhören würde, wenn ich mich dem Unterricht der Jugend widmen wollte. Zweitens bedenke ich, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten sein muss, damit ich nicht scheine, die von Staatswegen bestehende Religion stören zu wollen; da die Spaltungen nicht sowohl aus brennendem Eifer für die Religion als aus dem mannigfaltigen Affecte der Menschen, oder aus dem Eifer zu widersprechen entstehe, wonach man Alles, obschon es richtig gesagt ist, zu verkehren und zu verdammen gewohnt ist. Und da ich dies schon in meinem einsamen Privatleben erfahren habe, um wieviel mehr wird das zu befürchten sein, wenn ich diese Stufe der Würde erstiegen haben werde."

Ein am kurpfälzischen Hofe zur Zeit der Berufung Spinozas sich aufhaltender Engländer Chevrean berichtet in seinen Aufzeichnungen, dass der Kurfürst die Principien der cartesianischen Philosophie gekannt und geschätzt habe und dadurch bewogen worden sei, ihren Verfasser als Professor der Philosophie nach Heidelberg zu berufen. Die Bedingung aber, sich der Polemik gegen die dogmatische Theologie zu enthalten, an welche der Kurfürst so ausdrücklich die Berufung Spinozas knüpft, weist wol unzweifelhaft darauf hin, — wie dies auch Auerbach in dem der Uebersetzung der Werke vorangeschickten Lebensabriss andeutet, dass dieser Fürst den 1670 erschienenen theologisch-politischen Tractat gekannt und durch diesen in Spinoza den selbständigen und unabhängigen Denker geschätzt habe. Dieser Voraussetzung entspricht auch ganz die Antwort des Philosophen. Die Hinweisung „auf die Erfahrungen seines einsamen Privatlebens" lässt sich viel richtiger auf den Sturm beziehen, welchen die, übrigens anonym erfolgte Veröffentlichung des theologisch-politischen Tractats heraufbeschwor, als auf Erlebnisse die fast zwei Decennien rückwärts lagen. Wenn Spinoza in dem Ablehnungsschreiben auch als Motiv seines Entschlusses seine Liebe zur Ruhe betont, so haben wir, wie dies vielfach geschehn ist, daraus wie aus seiner Vorsicht in Bezug auf Mittheilung seiner Lehre und Veröffentlichung nicht auf einen Mangel an Mannesmuth zu schliessen, sondern müssen für eine richtige Würdigung seines Verhaltens auf seine schon früh schwankend gewordene

Gesundheit Rücksicht nehmen. Abgesehen davon, dass seine Freunde besonders Oldenburg zur Vorsicht in brieflichen Mittheilungen und Veröffentlichung mahnten, dass ferner Spinoza gegründete Ursache gehabt zu haben scheint über Verdrehung und Missbrauch vertraulicher mündlicher und schriftlicher Auslassungen zu klagen, und dass endlich der in den Niederlanden mit grosser Heftigkeit entbrannte politische und religiöse Parteikampf zur Zurückhaltung mahnte, so meidet ein durch ein chronisches Leiden schon frühe körperlich gebeugter Mann, wenn er sich die Lösung einer grossen wissenschaftlichen Aufgabe zum Lebenszwecke gemacht hat, sich durch seine unmittelbare persönliche Theilnahme und offen genommene Parteistellung mitten in das Treiben eines heftigen politischen und religiösen Parteikampfes zu begeben. —

Wie sehr Spinozas Gesundheit der Schonung bedurfte, zeigt der Umstand, dass trotz einer sehr mässigen und geordneten Lebensweise der Philosoph bereits im 45ten Lebensjahre der Schwindsucht erlag. Ohne dass vorher eine wesentliche Veränderung seines Befindens von seinen Hausgenossen wahrgenommen worden war, obwohl Spinoza selbst das Bedürfniss gefühlt hatte, seinen langjährigen Freund Dr. Ludwig Meyer als Arzt aus Amsterdam brieflich herbeizurufen, starb er, wenige Stunden nach dessen Ankunft den 21ten Februar 1677. — Neustens ist auch das Grab Spinozas in dem Grabgewölbe unter der neuen Kirche aufgefunden worden. — Nach den an dieser Stelle gemachten Mittheilungen über das Leben des Philosophen und nach dem, was wir noch über dessen Lehre zu sagen beabsichtigen, konnte es überflüssig scheinen, noch ein Characterbild skizziren zu wollen. Indess sind gerade in jüngster Zeit und von sehr ehrenswerther, durch gewissenhafte und eingehende Prüfung seiner Lehre ausgezeichneter Seite her, Bedenken gegen die herkömmliche wohlwollende Characterauffassung erhoben worden, so dass es, ohne in den überschwenglichen Ton, welcher seit Jacobi und Schleiermacher, Sitte geworden ist, verfallen zu wollen, eine nicht unberechtigte Aufgabe sein möchte, Berichte und Thatsachen einer neuen Prüfung zu unterwerfen, um ein ungeschminktes, aber auch nicht entstelltes Characterbild zu gewinnen. Zunächst wird es für unseren Zweck nicht unerspriesslich sein, die anderweitig nach dem Bericht von Zeitgenossen über Spinozas Character gemachten

Mittheilungen, durch solche zu ergänzen, welche, obschon seit 25 Jahren veröffentlicht, eine genügende Beachtung nicht gefunden zu haben scheinen. Lassen dieselben auch neue Seiten in Spinozas Character nicht erkennen, so dienen sie als von glaubwürdigen Zeitgenossen herrührend, doch dazu, zu zeigen, dass der Character des Philosophen, — wenn wir einige Zeloten ausnehmen — von Mitlebenden eine allseitig günstige Beurtheilung erfahren habe.

Die Mittheilungen, auf welche wir hier zurückgehen, hat Prof. Guhrauer in der Zeitschrift für Geschichte, herausgegeben vom Prof. Adolph Schmidt, Band VII. Jahrgang 1847 veröffentlicht und den Denkwürdigkeiten entnommen, welche ein Schüler von Christian Thomasius, ein Schlesier Gottlieb Stolle, handschriftlich hinterlassen hat. Derselbe bereiste Anfang des achtzehnten Jahrhunderts Deutschland und Holland und liess es sich namentlich angelegen sein, auch Nachrichten über Spinoza zu sammeln und aufzuzeichnen.

Während seines Aufenthaltes in Amsterdam (1703) lernte Stolle einen Deutschen, Sebastian Petzold kennen, der, aus Rawicz gebürtig, ehedem „Rector bei der Schule zu Berlin war. Aus Liebe zur Gewissensfreiheit sei er nach Holland gegangen“, dieser verschaffte Stolle die Bekanntschaft eines alten Mannes, der Spinoza noch sehr wohl persönlich gekannt hatte. Die Mittheilungen sind, soweit sie sich auf Spinozas Privatleben beziehen, nicht eben wohlwollend, da aber manche interessante Notiz über persönliche Beziehung, sowie über Lehre und Schriften mit unterläuft, so sei ihnen hier eine Stelle umsomehr gegönnt, als anderweitige glaubwürdige Angaben den ungünstigen Bericht über das Privatleben des Philosophen nicht bestätigen.

„Spinozam — theilt jener alte Mann mit — habe er wohl gekannt. Er sei ein Portugisischer Jude gewesen und deswegen weil man ihn beschuldigt, dass er die Bücher Mosis, als ein menschlich Buch, so Moses nie gemacht, verworfen, excommuniciret worden. Anfangs habe Spinoza sehr mässig gelebt, nämlich so lange er nicht viel gehabt; als er aber reicher worden, habe er besser gelebt. Von Amsterdam sei er nach Leyden und von da hernach nach dem Haag gegangen, da er mit grossen Herrn bekannt geworden, sich einen Degen angesteckt, propre aufgeführet, im Essen und Trinken Excesse gemacht, (wie er denn ein

Paar Kannen Wein gar leicht auf sich genommen), auch wohl ad virgo (sic!) gegangen, daher er sich endlich die Schwindsucht an den Hals gezogen und daran gestorben.

Er habe nie von sich hören lassen, dass kein Gott sey, sich auch sehr in Acht genommen, sich mit seinen Meinungen öffentlich bloss zu geben. Wenn er aber in einer kleinen Compagnie gewest, da er die Präsumtion gehabt, so lauter Leute zugegen wären, so schweigen könnten, und sich über paradoxis nicht ärgerten, so habe er denn wohl etwas frei zu discurriren angefangen, aber doch zuvor gefragt, ob man dergleichen Freiheit auch wohl vertragen könnte.

Die Freunde, so mit Spinoza zu conversiren pflegen, wären: Glasemaker, van Ende, Rieuwertz (des jetzigen Rieuwertz Vater), Balling, Jare Gillis und ein Medicus Ludwig Meyer gewest. Jare Gillis sey anfangs ein Menist gewesen, er habe die Präfation zu denen Operibus posthumis Spinozae niederländisch gemacht, welche hernach Glasemaker ins Lateinische übersetzet. Als diese Präfation gemacht worden, sey Meyer schon todt gewesen.

Dieser Jare Gillis habe auch die Unkosten zu der ersten und andern Edition der Principiorum Cartesii a Spinoza methodo Geometrica demonstratorum hergegeben.

Sonst habe Spinoza zu Dordrecht einen regierenden Herrn, so Blyenburg geheissen, und hier einen aus den Rath Namens Beughem (der aber vor seinem Tode noch auf andere Gedanken kommen), zu Freunden gehabt, mit jenen habe er correspondirt.

Spinoza habe gesagt: Man müsse sich nicht einbilden, dass die Evangelisten und Apostel so heilige Leute gewesen, als irgend geschrieben stände und man sich einbilde.

Auf die Objection: wenn dieses Universum Gott sey, so müssten die Menschen partes Dei seyn, habe Spinoza zu antworten pflegen: Deus sive Universum hoc esse infinitum, infinitum autem non esse totum atque ideo etiam non habere partes.

Er habe statuirt: Mundum esse aeternum, doch auch zuweilen gesagt Multos dari mundos. — Das Beten habe er für unnütz gehalten, dieweil er statuirte: Omnia regi fato. — Interim Spinozam se continuisse et multa simulasse, ne alios irritaret aut se in periculum conjiceret! Fuisse enim tum meticulosum et circumspectum, etsi animi robur ipsi non plane defuerit.

Mortuum eum esse placide et cum persuasione se vera dormisse."

Ungleich günstiger äussert sich Rieuwerts, der Verleger der Schriften Spinozas, gegen Stolle:

„Er schätze sich glücklich, dass er den Herrn Spinoza von Jugend auf gekennt, und die herrlichen Wahrheiten, so er dargethan, stets gewusst hätte. Er wäre sein sehr guter Freund gewesen. Er sey im Haag gestorben. Man habe alsdann sogleich seine Werke aus seinen Manuscriptis sammengesucht und unter dem Titel Opera posthuma im Haag ediret. Sie würden damit vielleicht nicht ohne Gefahr gewesen sein, wenn ihnen nicht der Rector im Haag (so Spinosae guter Freund gewest) an der Hand gestanden und sie selbige ohne Benennung eines Druckortes publicirt hätten. Hernach habe er sie nach Amsterdam kriegt und nochmals in der Stille wieder aufgelegt. Was man gefunden, das habe man auch alles zum Druck befördert, ausser ein grosses Werk, so Spinoza wider die Juden geschrieben und dieselben sehr hart tractiret. Spinosa habe es schon vor dem Tractatu Theologico-Politico fertig gehabt, und doch unedirt liegen lassen, woraus sei denn auch geschlossen, dass er es nicht habe publicirt haben wollen. Er (Rieuwerts) habe das Manuscript gehabt, aber an jemanden weggelassen.

Spinosam hätten seine Werke viel Mühe gekostet, sonderlich auch die Ethik, von der er noch gesagt hätte: hätte er sie nicht schon fertig, er wollte sie nimmermehr anfangen.

Er habe gar mässig gelebt und sey mit wenigem vergnügt gewesen, denn er habe geglaubt, die Glückseligkeit des menschlichen Lebens bestehe nicht im Besitze vieler Güter.

Die Juden hätten Spinosae viel Geld geboten, wenn er bei ihnen bleiben oder sich wieder zu ihnen wenden wollte, allein er hätte es nicht thun mögen, wäre auch den Juden viel zu gram gewest. Sobald er von den Juden ausgegangen, hätte er, um sein Brod zu verdienen, Kinder informiret. Dies Lob habe ihm jedermann gegeben, dass er ein kluger Mann gewesen, der alle seine actiones schlau eingerichtet, und so zu dissimuliren gewusst, dass ihn niemand fangen können.

Zum Heirathen habe er niemalen Inclination gehabt, jedoch auch niemanden getadelt, der es gethan.

Jetzo sei fast niemand in Holland, der Spinosae Scripta aestimire, denn soviel als er sonst aestimatores gehabt, so hätten sie sich doch zehn Jahre nach seinem Tode alle verloren, daher er auch die Principia Cartesii geometr. demonstrata und den Tractatum Theologico-Politicum (ob er schon über ein Paar Exemplaria nicht mehr habe) nicht mehr auflegen werde.

Es sei zu beklagen, dass die Leute in Holland sich um die von Spinosa gezeigten Wahrheiten nicht bekümmern wollten, da sie ihnen doch so heilsam seyn könnten. Er hätte ihnen Gelegenheit gegeben, die Weisheit noch weiter zu prästiren. Er (Rieuwerts) habe hier nicht mehr als einen Freund, welcher Spinosam liebte ....

Spinosa habe niemals eine Version der Bibel angefangen, aber wenn er mehr Griechisch verstanden, dürfte er sich wohl über's Neue Testament gemacht haben.

Die Präfation ad opera prosthuma habe Franciscus van den Ende (so nach Frankreich gegangen und dort gestorben) holländisch aufgesetzt und darin ad hominem convenientiam Spinozismi cum Sacra Scriptura gewiesen. Diese Präfation habe ein Anderer lateinisch vertiret.

Den Tractatum de Iride habe Spinoza nicht verbrannt, gleichwohl sei derselbe unter seinen Manuscriptis post mortem nicht gefunden worden, müsse derselbe also noch unter den Händen eines Freundes stecken."

Im Gegensatz zu der Klage über die Vernachlässigung der Schriften sowie der Lehre des Spinoza in Holland aus dem Munde des Verlegers der Opera posthuma steht eine Aeusserung des leydener Professors Crenius, welche gleichfalls Stolle aus einer Unterredung mit demselben aufgezeichnet hat.

„In Holland", äussert Crenius, „ästimirt man nichts als paradoxe Bücher. Er habe unlängst von Einem aus Hamburg ein Buch gegen Spinoza geschrieben zu ediren bekommen, es sey gelehrt und gut gemacht, aber er könne keinen Verleger schaffen. Wäre es pro Spinoza geschrieben, würde sich bald einer finden. Denn es heisse hier, wie Seneca an einem Orte sage: Nemo Dei miseret."

Auch das, was ein Journalist Bernard, mit welchem Stolle im Haag verkehrte, diesem mittheilt, stimmt nicht zu Rieuwerts Angabe, „Soviel Spinoza sonst aestimatores

gehabt, so hätten sie sich doch alle zehn Jahre nach seinem Tode verloren". Bernard bemerkt nämlich: „Hier (im Haag) habe Spinoza nicht viele Anhänger, aber in Ober-Yssel wären sie in Menge, darunter nicht nur viele Gelehrte, sondern auch viele Pastoren wären."

Rieuwerts Klage und Crenius wie Bernards Mittheilungen lassen sich jedoch ganz gut mit einander in Einklang bringen, wenn wir den Erstern so verstehn, dass Spinoza keine philosophische Schule im eigentlichen Sinne des Wortes um sich gebildet habe und die weniger tiefer in den Geist seiner Lehre eindringenden Männer kaum ein Jahrzehnt nach ihm ausgestorben seien, — wogegen Crenius und Bernard von gewissen Popularisirungsversuchen seiner Lehre sprechen, welche namentlich von christlichen Theologen, noch im Anfang des 18. Jahrhunderts gemacht worden sind — Antonius van der Linde hat in seiner verdienstvollen Arbeit über „Spinoza, dessen Lehren und deren erste Nachwirkung in Holland" (1861) eine Anzahl Theologen namhaft gemacht, welche sich die Aufgabe stellten, den Spinozismus sowohl von seiner ethischen als von seiner dogmatischen Seite zu popularisiren und mit der Volksanschauung zu vermitteln. Van der Linde nennt namentlich zwei Theologen, welche als Vertreter des popularisirten Spinozismus ihre Wirksamkeit auch dann noch fortsetzten, als sie in Lehre und Schrift mit dem kirchlichen Bekenntniss in Conflict gerathen waren und aus dem Kirchenamte entfernt wurden. Es sind dies van Halem und Leenhof. — Namentlich der Erstere, der ältere von beiden, entfaltete, nachdem er bereits 1683 von seinem kirchlichen Amte suspendirt worden war, eine ausgedehnte Wirksamkeit durch Abhaltung von Conventikeln, durch einen ausgedehnten Briefwechsel, sowie durch Druckschriften, und erlangte einen bedeutenden Anhang. Seine in 4 Bänden gesammelten Schriften wurden amtlich unterdrückt. Leenhof, der bereits im Alter von wenig über 30 Jahren starb, überlebte seine im Jahre 1710 erfolgte Amtsentsetzung nur wenige Jahre, hinterliess aber einen unter dem Namen der „Leenhofianer" wohlbekannten zahlreichen Anhang.

Als philosophischer Diletant und Vertreter eines vielfach entstellten Spinozismus wusste Wilhelm Deurhoff, selbst jüngerer Zeitgenosse des Spinoza, zahlreiche Anhänger um sich zu sammeln, deren Zahl immer mehr wuchs und sich ausbreitete. Gegen sie richten sich eine nicht

unerhebliche Anzahl Erlasse kirchlicher Behörden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Wir müssen jedoch noch einmal zu Stolle's Aufzeichnungen über Spinozas Leben und Character zurückkehren!

In Rotterdam besuchte Stolle den berühmten Herausgeber des historisch-kritischen Wörterbuches Bayle; dieser äusserte sich in Bezug auf Spinoza in folgender Weise:

„Man habe ihn, Bayle, beschuldigt, dass er des Spinozas Meinung in der ersten Ausgabe seines Wörterbuches nicht recht vorgetragen, er habe nunmehr bewiesen, dass keine andere aus seinen Schriften zu verificiren sei. Indessen sei gewiss, dass Spinoza auch in seinen Briefen seine Meinung so vorgetragen, dass er, wenn man ihn vor Gericht gefordert, immer ein Refugium habe und sich besser erklären konnte. Aber das sei auch gewiss, dass nichts Elenderes sei, als die Beantwortung der Zweifel, die ihm Andere gemacht. Was des Spinozas Sitten betreffe, so habe er im Haag mässig gelebt, und von Hausrath, Saufen und Pracht nichts gehalten. Viel Mäcenaten habe er nicht gehabt, die ihm was gegeben, sondern es habe ihm ein Mennonit jährlich einen Unterhalt verschafft. Und ob er wohl von Ministern bisweilen eingeladen und in Staatsangelegenheiten, worin er sehr scharfsichtig gewesen, um Rath befragt worden, so habe er doch davon kein Geld gezogen.

Als wir erzählten — berichtet Stolle weiter — dass einige den Spinoza zu einem Manne machten, der seine Meinung frei merken liess, andere aber behaupteten, dass er sie verbarg, meinte Bayle: „Es sei vielleicht beides wahr, wenn man die Zeiten unterscheide. Denn zu den Zeiten der Herrn von Witt habe jeder frei reden mögen, und also scheine es, dass es auch Spinoza gethan, ehe er seinen Tractatus Theologico-Politicus herausgegeben; hernach aber, als dieser ihm so viele üble Vorurtheile zugezogen und er sich einer Untersuchung befürchten musste, sei er ohne Zweifel vorsichtiger verfahren."

Die hier zusammengestellten Mittheilungen zuverlässiger Gewährsmänner über Leben und Character des Philosophen, seine Beziehungen zu hervorragenden Zeitgenossen sowie seine Einwirkung auf weitere Kreise, — denn auch diese wird bei dem Träger einer von der herrschenden Weltanschauung so vielfach abweichenden Lehre bei Beurtheilung seines Characters in's Gewicht fallen — zeigen,

wenn wir die Voreingenommenheit eines alten Mannes gegen die Mehrzahl ehrender Zeugnisse zurücktreten lassen, ein Characterbild, das Spinoza nicht blos zum Begründer eines eigenthümlichen philosophischen Systems macht, das mannigfache Anfeindungen und Verkennungen in seinem Gefolge hat, sondern auch zu einem Character, aus dessen ganzer Anlage sich dessen Speculation in ihrer vollen Consequenz entwickelt.

Nachdem wir bereits früher die Bedenken gegen seinen politischen Character als unhaltbar zu bezeichnen Gelegenheit fanden, sind es noch zwei Puncte, die auch so gründlichen Kennern und Erforschern des Bodens, auf welchem sich Spinozas Geistes- und Charactereigenthümlichkeiten entwickelten, — wir meinen Graetz und Joël — Anlass gegeben haben, auf Schattenseiten seines Characters hinzuweisen. Es sind dies das spätere Verhältniss des Philosophen zu seiner Familie so wie zu dem Volke, dem er durch seine Geburt angehört und dem er auch durch keinen Uebertritt zu einer der christlichen Kirchen sich entfremdet hat. — Beides lässt sich wol einfach auf seine Jugenderlebnisse zurückführen.

Graetz hebt hervor, dass er mit seiner Familie sich in einen Rechtsstreit über den Antheil an dem geringfügigen Nachlass seiner Eltern eingelassen habe und will hierin nicht gerade die Bewährung besonderer Charactergrösse erkennen. Uns scheint dieser Streit nicht von dem Standpunkte einer Besitzfrage, sondern von dem einer Principienfrage aufgefasst werden zu müssen. Spinozas Erbrecht wird jedenfalls in Folge seiner Excommunication bestritten und grade gegen die Consequenz der bürgerlichen Folgen eines rein kirchlichen Actes führt Spinoza seinen Rechtsanspruch durch. — Den zweiten Punkt, die im theologisch-politischen Tractat überall hervortretende tiefe Erbitterung gegen das Judenthum und dessen Institutionen scheint Joël nicht im Einklang mit der sonst gerühmten Ruhe und Milde des Wesens zu stehen. —

Nach den uns erhaltenen brieflichen Notizen sowie nach dem ganzen Character dieser Schrift, möchte es kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass der theologisch-politische Tractat, wenn derselbe auch erst 1670 veröffentlicht wurde und bis zu dieser Zeit noch mancherlei Zusätze und redactionelle Veränderungen erhielt, seinem wesentlichen Inhalte nach abgeschlossen gewesen sei, ehe die Bearbei-

tung der Ethik in geometrischer Form in Angriff genommen wurde. Die Abfassung des Tractates fällt jedenfalls in die Zeit unmittelbar nach der Ausschliessung Spinozas aus der Synagoge und wird 1660 oder sehr bald nachher als im Grossen und Ganzen beendet anzusehen sein. Wer nun die Folgen des Bannes auch für die bürgerliche Stellung des jugendlichen Denkers in jener Zeit würdigt, wer erwägt, dass derselbe nicht wissen konnte, wie bald christliche Gönner und Freunde den Lebenspfad des redlichen Wahrheitsforschers zu ebnen bemüht sein würden, will der sich wundern, dass jener schneidende Eingriff in den Lebensgang eine Bitterkeit in seinem Gemüthe zurückgelassen habe, die nicht selten auch die Unparteilichkeit des Kritikers in Bezug auf den alttestamentlichen Canon und dessen Commentatoren beeinträchtigte? Das diese Bitterkeit ein bleibender Grundzug seines Characters geworden sei und seine Reinheit getrübt habe, sind wir nicht berechtigt anzunehmen, nachdem fast alle Mittheilungen über den Philosophen aus der späteren Zeit seines Lebens die auf Bedürfnisslosigkeit gegründete Heiterkeit und Milde seines Wesens rühmen. Lässt sich dies nicht sehr wohl so erklären, dass Spinoza mit zunehmenden Jahren immer mehr jene Jugendeindrücke überwunden habe, welche in ihm die im theologisch-politischen Tractate zum Ausdruck gebrachte Bitterkeit erregten?

Fassen wir alle uns bekannt gewordenen Züge zusammen, so werden wir sagen dürfen, dass Spinoza nicht immer jene Herrschaft über die Affecte geübt, welche er in seiner Ethik als die Frucht wahrhaft philosophischer Erkenntniss hinstellt, dass er sie aber verhältnissmässig früh zu erlangen sich bemüht habe und dass bei ihm jener Gegensatz zwischen Leben und Lehre in der That überwunden erscheint, welcher uns nicht selten bei hervorragenden Denkern entgegentritt.

Sehen wir von der „Rechtfertigungsschrift", welche von Spinoza aus Anlass seiner Ausschliessung aus der Synagoge unter dem Titel: „Apologia para justificarse de su Abdicacion de la Synagoga" abgefasst wurde, die uns aber nicht erhalten ist, ab, so wird sowohl mit Rücksicht auf seinen Gegenstand als auf die darin zum Ausdruck kommende Gemüthsstimmung, wie dies auch Joël in seiner trefflichen Monographie über diese Schrift hervorgehoben hat, der politisch-theologische Tractat als die erste grössere wissen-

schaftliche Arbeit des Philosophen gelten dürfen, wenn auch in dieser die klarere Ausprägung seines speculativen Standpunktes erst der Zeit angehören möchte, in welcher seine Ethik im Wesentlichen vollendet war. Wir dürfen annehmen, dass die Principien der Bibelkritik, wie sie Spinoza in dem in Rede stehenden Tractat dargelegt hat, als die Frucht seiner Geistesentwicklung bis zum Jahre 1660 zu betrachten sind. Damit würde auch die Notiz seiner Biographen in Uebeinstimmung zu bringen sein, dass namentlich das zwanzigste Capitel des theologisch-politischen Tractats den Grundgedanken der „Rechtfertigunggschrift“ wiedergebe.

Hat es mit der oben wiedergegebenen Mittheilung (S. 20) jenes alten Mannes seine Richtigkeit, dass Spinoza, „weil man ihn beschuldigt, dass er die Bücher Mosis als ein menschlich Buch, so Moses nie gemacht, verworfen, excommunicirt worden“, so ist dies ein neues Moment, für die (auch durch die zum Ausdruck gebrachte Stimmung gestützte) Annahme, der jugendliche Denker habe unmittelbar nach der Excommunication seine auf die Bibelkritik bezüglichen Forschungen fortgesetzt und im Wesentlichen zu Ende geführt, ehe er an die Darstellung der ihm eigenthümlichen auf Gott und dem Menschen bezüglichen Grundgedanken ging. Berücksichtigt man jene brieflichen Notizen, aus denen erhellt, dass jedenfalls der erste Theil der Ethik nicht lange nach dem Jahre 1660 vollendet gewesen sei und erkennt man in dem Texte des vor wenigen Jahren in holländischer Sprache aufgefundenen „Kurzen Tracte vom Menschen und dessen Glückseligkeit“ den ersten von den Fesseln der geometrischen Methode noch freien Fntwurf der Ethik, so wird man mit Sigwart und Trendelenburg die Abfassung des „kurzen Tractates“ um das Jahr 1660 oder doch bald nach demselben zu setzen haben. — Der Anhang zum „kurzen Tractat“ zeigt uns bereits die Anwendung des mos geometricus und führt so unmittelbar zu dem Hauptwerke „der Ethik“ hinüber. Die dem Tractat eingeschobnen beiden Dialogfragmente sind jedenfalls ältern Datums als der Tractat selbst und mögen vielleicht, wie Avenarius annimmt, einen kaum zwanzigjährigen Autor voraussetzen, von dem sie jedoch gewiss nicht die Stelle erhalten haben, an der wir sie jetzt finden. Dagegen wird es, was Geistesreife und Selbstständigkeit der philosophischen Anschauung betrifft, wie sie sich unläugbar in dem kurzen

Tractat manifestiren, gewichtigen Bedenken unterliegen, mit Avenarius die Abfassungszeit schon zwischen 1651 bis 52 setzen zu wollen.

Dagegen sprechen mannigfache, besonders dem Briefwechsel zu entnehmende Anzeichen dafür, dass unmittelbar an den im kurzen Tractat gegebenen Anhang sich die Bearbeitung der Ethik in geometrischer Form anschliesst. Dem kurzen Tractat gegenüber bekundet sich in der Durchdringung eines fremden philosophischen Standpunktes eine fortschreitende Geistesreife in der Darstellung der „Principien der cartesianischen Philosophie nach geometrischer Methode“. Dieselben verdankten ihre Entstehung, wie Spinoza selbst bezeugt, Vorträgen über die Lehre des Cartesius in rein referirender Weise. Die angehängten „metaphysischen Gedanken“ haben offenbar die Aufgabe, aus dem herrschenden cartesianischen System zur Lehre des Spinoza hinüberzuleiten. Eine ähnliche vermittelnde Stellung wie die Cogitata zu den Principien nimmt die unvollendete Abhandlung über die Verbessrung des Verstandes (tractatus de emendatione intellectus) zu der Abhandlung des Cartesius „über die Methode“ ein. Spinoza geht bei seiner eben erwähnten methodologischen Abhandlung offenbar von der Ansicht aus: Wie Cartesius seiner neuen Weltanschauung durch die Aufstellung einer neuen Methode eine feste Grundlage habe schaffen wollen, so erfordere auch seine Lehre einer solchen Voraussetzung. Dass diese methodologische Abhandlung nicht zur Vollendung gelangte, möchte weniger darin seinen Grund haben, dass sich der Durchführung unerwartete innere Schwierigkeiten entgegenstellten, als darin, dass der Autor immer mehr zu der Erkenntniss gelangte, wie eine solche Trennung von Inhalt und Form ein unausführbares Unternehmen sei, sobald es sich nicht wie bei Cartesius darum handele den Entwicklungsgang darzulegen, den der Begründer des Systems selbst durchgemacht habe, bis er zu einer in sich abgeschlossenèn Weltanschauung gelangt sei. Hier tritt nun deutlich ein doppelter Gegensatz zwischen Cartesius und Spinoza hervor. Des Cartesius Abhandlung über die Methode zeigt uns einmal den Denker in seiner Selbstentwickelung eingeengt in gewisse dogmatische Schranken, dann aber auch in einer solchen Stellung zum Zeitbewusstsein, dass er nicht zu einer einheitlichen, in sich allseitig abgeschlossenen Weltanschauung zu gelangen vermag.

Anders Spinoza. Dieser schreibt, seine methodologische Abhandlung, soviel sich aus dem Inhalte ermessen lässt, — bestimmte äussere Anhaltspunkte sind dafür nicht gegeben, — ungefähr in derselben Epoche, welcher seine metaphysischen Gedanken angehören. In dieser Zeit ist er bereits unbeengt von den Rücksichten auf das jüdische Dogma, soweit man von einem solchen überhaupt zu sprechen berechtigt ist; seine Stellung zum christlichen Dogma ist allein bestimmt durch den Umstand, dass das Zeitalter dieses Dogma als einen integrirenden Bestandtheil der staatlichen Institutionen aufzufassen sich gewöhnt hat; ebenso ist die persönliche Entwickelung durch äussere und innere Erlebnisse zu einem festen Abschluss gelangt und auch für die philosophische Weltanschauung sind nicht bloss die ersten Grundzüge gewonnen, sondern es bedarf auch für die Durchführung des Gedankenbaues nur noch der Darstellung nach der geometrischen Methode, wie sie bereits begonnen und auch schon weit fortgeführt ist; denn wenn Spinoza im Jahre 1665 von einem 80ten Lehrsatze des dritten Theiles der Ethik spricht, während dieser Theil in seiner jetzigen Gestalt nur 59 Lehrsätze hat, so weisst dies, wenn man auf den Gedankengang des ganzen Werkes Rücksicht nimmt, darauf, dass, wie auch Trendelenburg richtig hervorhebt, der jetzigedritte und vierte Theil ein gemeinsames Ganze gebildet habe. Hiernach wird auch der Abschluss der Ethik nicht über 1667 hinauszurücken sein.

Der „politische Tractat“, welcher in das letzte Jahrzehnt zu setzen sein möchte, zeigt die meisste Verwandtschaft mit der von Hobbes entwickelten Staatsidee. Vielleicht ist auch er aus einer praktischen Veranlassung wie die „Principien“ hervorgegangen. In der Vorrede zu den nachgelassnen Werken wird ausdrücklich bezeugt, dass dieser „Tractat“ die von Spinoza zuletzt abgefasste Schrift sei. — Das in den nachgelassnen Werken mitveröffentlichte Fragment einer hebräischen Grammatik sowie die beiden verlorengegangenen Abhandlungen über den Regenbogen (de Iride) und über den Teufel, gehören nicht in den Kreis unserer Betrachtung. Auf letztere lässt sich aus einem Abschnitte des kurzen Tractates ein Schluss machen. — In Bezug auf den Briefwechsel, der durch die in neuerer Zeit veröffentlichten Auffindungen mannigfache Bereicherungen und Aufhellungen erfahren hat, sei nur noch be-

merkt, dass nicht alle seine Lehre betreffenden brieflichen Bemerkungen Spinozas von gleichem Werthe für das Verständniss dieser Lehre sind. Grade hier bleibt er besonders dem Grundsatze treu, sich in seinen Auslassungen der Fassungskraft der Menschen zu accommodiren. Selbst der Briefwechsel mit Oldenburg lässt diese Wahrnehmung machen. In der ersten Zeit des brieflichen Verkehrs ist es dieser Freund, welcher Spinoza zu unerschrockner Veröffentlichung seiner Meinung antreibt, später mahnt er selbst zur Vorsicht und Spinoza, — vielleicht auch durch den Weg der Uebermittlung der Correspondenz dazu bewogen, — zeigt offenbar grössere Zurühkhaltung.

Eine nähere Betrachtung der Lehre des Spinoza, wie sie in ihrer reifen Gestalt in der Ethik dargelegt ist, wird mit Rücksicht auf den neuentdeckten kurzen „Tractat", — diesen als ersten Entwurf des Hauptwerkes gedacht, als welcher er sich seiner ganzen Anlage nach einer genauen Prüfung fast mit unzweifelhafter Gewissheit darstellt —, nicht umhin können, davon auszugehn, dass die Genesis dieser Lehre eine andere sei, als man vor Auffindung des kurzen Tractates anzunehmen sich gewöhnt hatte. Die herkömmliche Annahme war die, dass Spinoza die in der Lehre des Cartesius liegenden Grundgedanken bis zu ihrer äussersten Consequenz systematisch durchgeführt habe, und dass er auch, worauf wenigstens seine Beschäftigung mit rabbinischen und kabbalistischen Schriften in der Jugend hinführe, kabbalistische Elemente in sein System verarbeitet habe. Diesen Standpunkt der Auffassung nimmt schon am Ende des 17. Jahrhunderts J. G. Wachter ein in seiner Schrift „der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Kabbala vergötterte Welt, von Mose Germano, sonsten Joh. Peter Speeth von Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt. Amsterdam 1699". Wachter weist darauf hin, „dass man in der Himmelspforte (Porta Caelorum) des Rabbi Abr. Cohen Irira . . . die Spinozische Gottlosigkeit mit Händen greifen kann". „Dieser Betrüger" — sagt Wachter nachdem er eine Reihe Citate aus der Himmelspforte beigebracht — „hat in seiner falsch genannten Sittenlehre erstem Theil unter andern folgende Propositionen, welche ganz und gar der Kabbalisten seynd, gesetzt „1. Es ist unmöglich, dass es in der Welt zwey Substanzen gebe von einerley Natur oder von

einerley Attributen. Prop. 5. Dieses wird von der Kabbalistischen Philosophie an unzähligen orthen supponirt, sonderheitlich Dissertatio 2 cap. 1 § 7, allwo eben das raisonement Spinozae zu sehn. — 2. Keine Substanz hann die andern produciren Prop. 6. Dieses sagt auch Irira in den Worten: Non statuimus ens unum-esse causam alterius. Dissertatio 3 cap. 9 § 7. — 3. Alle Substanz ist nothwendig infinit. Prop. 8. Denn das Infinitium ist ganz in allen Wesen ja in allen Theilchen und Naturpünktgen der Wesen nach der ersten Dissertatio cap. 5 § 13 des Irira. 4. Ausser Gott kann es keine Substanz geben noch concipirt werden. Prop. 14. Dieses folget aus dem Vorhergehenden . . . . . . 5. Es ist nur eine einige Substanz in der Welt Prop. praec. corollarium I. Dieweilen nur ein einiger Gott und ein einiges Infinitum ist. 6. Die Ausdähnung ist ein Attribut Gottes, die von Gott nicht unterschieden ist. 7. Alles, was da ist, ist in Gott und ohne Gott zu seyn kann nichts concipirt werden. Prop. 15. 8. Gott ist aller Dinge Ursache. Prop. 16. Caroll. I. . . . . 9. Gott ist aller Dinge inwendigbleibende (natürliche) nicht vorübergängliche Ursache. Prop. 18. Dieses erhellet aus der gantzen Himmelspforte, welche die Welt, Natur und Creatur nicht weiter von Gott unterscheidet, als insofern ein gewiss Theil des unendlichen Gottes, der Stoff und die Welt, dessen von ihm beliebte und angeordnete modification ist.“ (Wachter a. a. O. S. 94 ff.).

Ehe Wachter an eine Widerlegung derjenigen Sätze der Ethik geht, aus welchen er die Vergötterung der Welt“ bei Spinoza sieht, spricht er sich über das Verhältniss des Spinozismus zur Kabbala in folgender Weise aus:

„Zwar ist etwas in seiner (nämlich des Spinoza) Philosophie“ heisst es an unserer Stelle, „das weder Jüdisch noch Kabballistisch ist. Denn er hat die Kabbalistischen Unbeständigheiten von Adam Kadmon, von Kether, Cochma . . . und andern unzähligen und normalen erwiesenen Dingen mehr als unfruchtbare und unnöthige Fablen abgeschnitten und allein diese erste Grundlehre beibehalten, dass ausser dem Verstande in der Welt nichts vorhanden sey als die einige Göttliche Substanz, die göttliche Attributen und modi der Attributen. Was hernachmahlen aus denselben nothwendig folget, hat er gleichfalls behalten; was nicht folget, hat er abgeschnitten. Und so

ist ein merklicher Unterscheid zwischen seinem und dem Kabbalischen Systema entstanden. — Man muss aber bekennen, dass er auf diese Grundlehre nichts oder sehr wenig gebauet, das nicht mit derselben connectire. Das nachfolgende flüsset aus dem erstgesetzten. Durchgehends hat er dieses Principium geschickter tractiret und in seinen Folgerungen besser eingesehen als die Juden". (Wachter a. a. O. III. Theil S. 6 ff.)

Zur Würdigung der für das Zeitalter ebenso eingehenden als unparteiischen Kritik der Lehre Spinozas möge hier noch eine Stelle finden, was Wachter über die erste Definition des ersten Buches der Ethik, welche den Begriff der Caussa sui entwickelt, bemerkt. „Von dieser Definition" heisst es, (S. 8 a. a. O.), — „können wir nicht urtheilen, wir wissen denn zuvor, was sie für einen Verstand habe. Ein Jeder aber ist seines eigenen Verstandes bester Ausleger. Und darumb müssen wir hier die Worte in der Deutung nehmen, in der sie dem Autori angenehm ist. Es ist aber dem Autori angenehm, dass wir einen Unterscheid machen zwischen existiren und Existenz involviren. Dasjenige nennet er die Existenz involviren, das nicht concipirt werden kann als nicht existirend (wie z. B. alle von Gott erschaffene und producirte Dinge), von demselben leugnet er, dass es die Existenz involviret, ob es gleich in der That existiret. So erkläret er sich Axioma 7: Was als nicht existirend concipirt werden kann, dessen Wesen schlüsset die Existenz nicht ein.

Er leugnet nicht, dass es existire oder existiren könne, sondern, dass es die Existenz involvire. Ferner nennt er das die Existenz involviren, dass (es) durch die Nothwendigkeit seiner Natur existiret; das neuerschaffen und improducirt ist, das die Ursache seiner Existenz selbst ist und sich selbst in einer allzeit gleichen Existenz und Währung erhält, in Summa zu dessen Natur und Definition das Seyn gehöret. Solches ist abzunehmen aus der 24ten Proposition, da er also setzet; Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam cet. d. i. die Essenz der von Gott producirten und erschaffnen Dingen involviret die Existenz nicht. Dann dasselbe, dessen Natur in sich selbst betrachtet, die Existenz involviret, ist die Caussa sui und existiret durch die Nothwendigkeit seiner eignen Natur. So oft wir auf die Existenz der Dingen, sie existiren oder existiren

nicht, merken, so erfahren wir, dass sie immer weder ebendieselbe Existenz noch eben dieselbe Währung involviren, denn wahrer kann auch ihre Essenz weder ihrer noch ihrer Währung Ursache seyn, sondern allein Gott, zu dessen Natur das Seyn gehöret. —

Nach solcher Erklärung — fügt Wachter hinzu — kann dem Autori Caussa sui nichts anderes sein als I. dasjenige, das von sich selbst ist, d. i. das seiner eignen Existenz Ursache ist, II. das improduciret ist, d. i. davon die Ursache seiner Existenz nicht ausser ihm gegeben wird, III. dessen Natur und Definition allzeit eine gleiche Währung involviret, IV. das nicht concipiret werden kann als nicht existirend, V. das durch die Nothwendigkeit seiner Natur ist, VI. zu dessen Natur das nothwendige Seyn gehöret. — In solchem Verstande ist die Definition gut und ich finde an derselben nichts zu verbessern."

Das Endurtheil über die Lehre Spinozas lautet freilich nicht so günstig. Nachdem Wachter die ersten 18 Lehrsätze des ersten Buches der Ethik der Kritik unterworfen hat, fasst er das Endergebniss dieser Kritik dahin zusammen: „Seine Unterfangungen, die jüdischen Grundlehren zu beweisen, sind wie die operose Spiehle der Kinder, welche den Schnee im Winter in grosse Ballen fortweltzen und zur Ausbeute nur gefrorne Hände davon haben. Davon die Ursache diese ist: Jn der dritten Definition hat er flugs das Selbwesen mit dem Wesen vermischet, und also dasjenige vorausgesetzet, was hauptsächlich strittig war, nämlich, dass alles, was in sich ist durch sich begriffen werden kann, die Caussa sui sey. Darnach hat er der Definition 5 der caussa sui Modificationen zugeschrieben, und dieselbe zum Subject aller Modorum und Affectionen assigniret, ehe er einmal bewiesen, dass die caussa sui der Modorum fähig sey, welches die zweite Petitio principii ist, welche er in der gegenwärtigen Sache begangen. Der übrigen Fehler zu geschweigen. Ich bin müde mehr Propositionen aus seiner Ethica auszuschreiben, dieweilen ich befürchten muss, dass diese wenige ungnädig auffgenommen werden möchten. Ich habe soviel gezeiget, dass ein jeder den Rest fortlesen und censuriren kann. . .

Indessen siehet man hier klahr und sehr umbständlich den Consens der jüdischen Synagoge mit Spinoza, ihrem getreuen Kind. Beide vermischen

Natur und Creatur mit dem Schöpfer. Den Unterscheid der Natura naturata und natura naturante setzen beide bloss in einer Modaldistinction, sofern eine in der andern ist. Beyde leugnen die Existenz der Materie und des körperlichen Talgs. Beyde erkennen von oben bis unten in der Welt keinen andern Stoff, als die eigene Substanz Gottes, welche ist ein Geist. Beyde sagen, dass Gott aller Dingen innerliche und nicht vorübergängliche Ursache sey, dass in Gott alles seye und ohne denselben weder seyn noch begriffen werden könne, dass Gott alles durch sich selbst würcke, dass der Modus der Extension und die Idea von demselben Modo, eines und ebendasselbe seyn, nur, dass sie auf zweierlei Weise ausgedrückt seynd, von welchem Spinoza sagt, dass es die alten Hebräer gleich als einen Nebel gesehn haben. Eth. Pars II. Propos. 7 Schol. Und so beruffet er sich zum öfftern auf die Judenschuhle. Dieses alles aber dienet uns zur Bekräftigung des Tituls „Judaismus-Spinozismus." (Wachter a. a. O. Theil III. S. 59 fl.) —

Dass Spinoza ein Anhänger von Geheimlehren nicht gewesen sei, soweit es, wie wir gesehen, sich um das mystische Element darin handelt, hebt Wachter selbst hervor und darauf weist auch nicht nur seine ganze Geistesrichtung hin, sondern dafür sprechen ausdrücklich nicht am wenigsten mannigfache Aeusserungen in seinem Hauptwerke wie in seinen Briefen. Die speculative Verwandtschaft mit der Kabbala wird daher auf ältere gemeinsame Quellen zurückzuführen sein. Es handelt sich also noch darum, in den Zusammenhang der Lehre des Spinoza mit der Philosophie des Cartesius sowie mit den jüdischen Philosophen des Mittelalters eine Einsicht zu gewinnen. Je nach dem nun die Anregung der jedenfalls zur Zeit der vorzugsweisen Beschäftigung mit der jüdischen Theologie bereits gekannten Werke jüdischer Philosophie bei Spinoza in geringerem oder grösserem Maasse sich nachweisen lässt, wird sich die Ansicht über den Zusammenhang der Lehre des Spinoza mit der Philosophie des Cartesius modificiren müssen. Dr. M. Joël hat nun in drei sehr schätzbaren Monographien über den theologisch-politischen Tractat, über die Religionsphilosophie des Chasdei Creskas und über „die Genesis der Lehre des Spinoza" mit ebenso grossem Scharfsinn als umfassender K nntniss der bezüglichen Quellen dargethan, wie eng Spinozas philosophische

Entwicklung mit den jüdisch-theologischen Studien seiner Jugendzeit zusammenhängt. Dieser Zusammenhang zeigt sich als ein so unmittelbarer und enger, dass nicht mehr die beiden cartesianischen Probleme des Verhältnisses der beiden endlichen Substanzen zu-einander auf psychologischen Gebiet und der Willensfreiheit für die Ethik im engern Sinne den Ausgangspunkt bilden, von welchem Spinoza durch consequente Fassung des Substanzbegriffes, sich den Weg zu einer einheitlichen Weltanschauung bahnt, sondern dass die Probleme selbst durch das Studium der jüdischen Philosophen des Mittelalters gegeben erscheinen und dass die Bekanntschaft mit den Schriften des Cartesius nur die Form und Anlage zu der wissenschaftlichen Darstellung gewährt. Wer Joël's Darlegungen in den angeführten drei Monographien genau gefolgt ist, der wird dem Urtheil, das er in der Schrift „Zur Genesis der Lehre des Spinoza" über den Einfluss des Studiums der Werke des Cartesius auf unseren Philosophen ausspricht, nur beistimmen, wenn er sagt „An der Hand des Cartesius setzte sich Spinoza in den Besitz der Bildung und der Philosophie seiner Zeit" — Auf den ersten Anblick kann es scheinen, als ob damit der Einfluss des Cartesius auf ein Minimum reducirt sei, aber eine unbefangene Würdigung der Bedeutung des Einflusses eines Systems auf eine in der Zeit neue Weltanschauung, sofern dieses System die wissenschaftliche Form und Anknüpfung für einen reichen Gedankenkreis gewährt, welcher in sich mannigfach widerstreitende Elemente birgt, wird diese Bedeutung nicht gering anschlagen, wenn auch der Zusammenhang zwischen der Lehre des Cartesius nicht mehr in dem herkömmlichen Lichte erscheint. Dass die Systematisirung eines speculativen Gedankenkreises in Anlehnung an ein bereits vorhandenes und zu allgemeiner Anerkennung gelangtes philosophisches System übrigens nicht ohne Einfluss auf diesen Gedankenkreis selbst bleiben könne, wird besonderer Hervorhebung kaum bedürfen.

In Bezug auf Spinozas Bekanntschaft mit den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters bemerkt Joël „Man weiss es heute, dass Spinoza nicht oberflächlich, sondern auf das Genaueste vertraut war mit den Schriften des Maimonides, Gersonides, Creskas" und fügt zur Charakteristik dieser Philosophen hinzu „Die jüdischen Denker gingen in ihren religions-philosophischen Arbeiten nicht

ganz auf sondern wurden unversehens aus Religionsphilosophen Philosophen ... In den Fragen, welche die Religionsphilosophie mit der Philosophie gemein hat, also in den höchsten metaphysischen Fragen waren sie productiv und gingen über die überkommnen Philosopheme hinaus."

Nicht bloss aus dem Bildungsgange Spinozas, sondern aus ganz bestimmten Aeusserungen in Briefen wie in der Ethik und dem theologisch-politischen Tractate lässt sich der erste Anhalt für die Vertrautheit des Philosophen mit den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters gewinnen. Joël hat nun in seinen mehrfach erwähnten Monographien den Nachweis für diese Vertrautheit bis in das Einzelnste geführt und gezeigt, wie Spinoza zu seinem Studium der cartesianischen Philosophie bereits aus der Beschäftigung mit den religions-philosophischen Schriften jüdischer Denker die Probleme mit heranbringt, deren Lösung er auf dem Boden der modernen Philosophie sich zur Aufgabe macht. —

„In der Bekanntschaft mit Maimonides, Gersonides, Creskas", sagt Joël, „lag für Spinoza die Anregung den cartesianischen Gedanken aufzugeben und vielmehr eine solche Auffassung der Dinge zu finden, dass auch die ausgedehnte Substanz sich als zur Wesenheit Gottes gehörig herausstellte, ein Resultat dieser Anregung waren eben Sätze wie Eth I prop. 3. 6. 14. Eth. II prop. 2" und gewiss, in Stellen wie in der bei Chasdai Creskas sich findenden: „Weil Gott die Wesenheit für das All des Vorhandenen ist, — denn er bringt es hervor, bestimmt es und begrenzt es, haben die alten Lehrer auf ihn den Namen Makom (Ort) angewendet" lag wol eine hinreichende Anregung dafür Gott geradezu als res cogitans et res extensa zu definiren, Denken sowohl wie Ausdehnung als Attribute der einen unendlichen Substanz zu bezeichnen. „Auch darin stimmt Chasdai mit Spinoza überein, dass für beide das Uebel ein bloss Relatives, vom höchsten Gesichtspunkte ein gleichfalls Gutes ist." „Wie Spinoza", erklärt Chardai, „dass es thöricht wäre, Gott etwas zuzuschreiben, was den Gesetzen der Vernunft nach nicht gedacht werden könne". — Chasdais Erklärung der göttlichen Freiheit ist dieselbe, welche wir später bei Spinoza lesen. „Creskas und Spinoza stimmen überein in Bezug auf den Begriff der Unendlichkeit, der menschlichen

Freiheit und den Zweck des menschlichen Daseins wie auch beide den göttlichen Willen mit dem göttlichen Intellect zusammenfallen lassen. Gott sei freie Ursache insofern er, was er erkannt hat, auch will; er nicht von aussen her zum Handeln genöthigt werden". Aus den angeführten Stellen der Schrift „Licht Gottes" (Or Adonai), welche der genannte Religionsphilosoph Chasdai Creskas 1410 vollendete, ergiebt sich, dass Joël mit Recht in dem zweiten Tractat den ersten consequenten Versuch erblickt, der bei Spinoza soviel Verwunderung und Widerspruch erregt hat, Religion und Moral zu begründen ohne die Annahme, dass der Mensch im volle Wortverstande ein frei handelndes Wesen sei. „Niemand kann zweifeln" fügt Joël hinzu, „da Spinozas Bekanntschaft mit unserem Buche feststeht, dass er hier die erste Anregung zum Ausbau des characteristischen Theiles seines Systems gefunden. Ja noch mehr. Wir können sogar die allmählige Befreiung Spinozas von Cartesianischen Ansichten verfolgen und nachweisen, dass derselbe Gedanke, der Chasdai bewogen, die menschliche Freiheit zu leugnen, nämlich die Unvereinbarkeit mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen, auch Spinoza geleitet habe. Die Ethik des Spienoza tritt uns in so geschlossener Form entgegen, dass in ihr die Genesis der Spinozistischen Gedanken sich nicht mehr erkennen lässt. Da scheint Alles fertig aus seinem Haupte entsprungen zu sein. Dagegen können wir den Werdenden und das Werden erkennen, sowohl in dem Anhang zu der Darstellung des Cartesius, der „metaphysische Gedanken" betitelt ist*) als namentlich in seinen Briefen, wo er zur Rechenschaft über seine Aufstellungen sich häufig genöthigt sieht. In der erstgenannten Schrift will er noch Cartesianer sein, kommt aber durch die Gedanken, die ihm offenbar aus der Lectüre der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters zugeführt werden, mehr und mehr von ihm ab. Nirgends sind die Remi-

---

*) Joël bemerkt in unserer Stelle selbst, wie Spinoza nur noch Cartesianer sein will (nicht ist); es lässt sich also aus den metaphysischen Gedanken nicht der Werdende, sondern nur die von ihm vorgenommenen Umbildung cartesianischer Begriffe und der veränderte Sinn der Termini erkennen! Joëls Auffassung hat darin ihren Ursprung dass er die Principia philos. Cartes. und die cogitata metaph. für älter als die übrigen philosophischen Schriften des Spinoza hält.

niscenzen aus dieser Lectüre dichter und nachweisbarer".

Joël hat eine zahlreiche Menge von Stellen aus Maimonides und Creskas, namentlich vielfache Nachweisungen in Bezug auf Beispiele, welche von Spinoza entlehnt und für dieselbe Sache gebraucht werden, zusammengestellt, welche zeigen, dass unser Philosoph nicht bloss Reminiscenzen aus seiner Jugendbeschäftigung mit den Schriften der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters hat, sondern dass er Gedanken wie Deductionen seiner Lehrsätze aus ihnen wörtlich entlehnt. So ist z. B. „für die Umbiegung der göttlichen Providenz in das Streben der Dinge ihr Sein zu erhalten — wie Joël nachweist — in Maimonides die Anregung, in Creskas bereits das Vorbild gegeben." Die Umgestaltung der religiösen Anschauung von der göttlichen Providenz in die Lehre von dem Streben der einzelnen Dinge ihr Sein zu erhalten, vollzieht sich bei Spinoza aber schon in dem „kurzen Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit." — Sehen wir Spinoza zu Creskas in einem ähnlichen Verhältniss wie zu Cartesius, indem er von dem Einen die metaphysischen Probleme von dem Andern die wissenschaftliche Form und Terminologie entlehnt, um seine Speculation an die moderne Entwicklung derselben anzuknüpfen und in dieselbe einzureihen, während er sich polemisch sowohl gegen Maimonides als Cartesius verhält, so kann es befremden, ihn in sovielfacher Berührung mit Chasdai Creskas zu finden, da dieser mittelalterliche Religionsphilosoph thatsächlich sein citirtes Werk verfasste, um mit den Waffen der religiösen Erkenntniss die Irrthümer der Philosophie, insbesondere der aristotelisch-arabischen zu bekämpfen. Aber Creskas hat sich nicht darauf beschränkt, die Weltweisheit als in ihren Ergebnissen der religiösen Erkenntniss widerstreitend im Allgemeinen hinzustellen, sondern er hat eingehend gezeigt, wie die Anwendung aristotelischer Principien auf die Lehre des Judenthums zu Irrlehren führe, während richtiger Vernunftgebrauch sehr wohl philosophische Sätze in Einklang bringen lasse mit den aus der Gotteserkenntniss fliessenden Wahrheiten als nur widerstreitend in der Form ihrer speculativen Fassung. So hat Creskas aber auch unwillkührlich die selbstgesteckten Grenzen seiner Polemik überschritten und ist zu einem Philosophen geworden, welchem ein spätrer Denker desselben Volkes nicht bloss Probleme

entlehnte, sondern dessen Ausführungen er sich, diese bis zu ihrer letzten Consequenz entwickelnd, aneignete. Gehört es doch nicht zu den seltenen Erscheinungen in der Geschichte, dass in den Rüstkammern, sei es für einen physischen, sei es für einen geistlichen oder sittlichen Kampf aufgesammelte Waffen im Dienste grade entgegengesetzter Zwecke und Ideen verwendet werden, insofern die fortschreitende Entwicklung des Menschengeschlechtes den Kampfplatz selbst neugestaltet und gleichen Zwecken verschiedene Mittel der Durchführung vorgezeichnet hat. Dies gilt in gewisser Beziehung von Creskas und Spinoza. Beide haben einen gemeinsamen Feind: Die aristotelisch-jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, dem freilich bei Spinoza noch die moderne Scholastik hinzutritt. Die Waffen Creskas sind durchaus geeignet zur Bekämpfung eines gemeinsamen Feindes, aber das Ziel des Kampfes muss je nach der Zeit ein verschiedenes sein: Creskas will das Gotteslicht in Gestalt des Judenthums erglänzen lassen gegen Menschenweisheit, in ihren Wurzeln erwachsen auf heidnisch-griechischem Boden, Spinoza hat gebrochen mit seiner religiösen Vergangenheit und will, dass an die Stelle der Religion in ihrer geschichtlichen Gestalt und Entwicklung jene auf vollendeter Erkenntniss beruhende sittliche Vereinigung der menschlichen Persönlichkeit mit Gott, wie sie im amor intellectualis ihren Ausdruck findet, trete. — Es ist nicht ein geringer, unedler Zweck, zu dem Spinoza die Waffen aus der Rüstkammer der jüdischen Religionsphilosophie entleiht, — es ist auch nicht ein so fremdartiger als dies auf den ersten Anblick scheinen kann. Beide Denker haben einen Zug von Geistesfreiheit gemein, welcher sie sich sträuben lässt gegen eine zum Dogma gewordene Philosophie!

Wir haben länger als die Grenzen dieser Einleitung gestatten bei Creskas' Religionsphilosophie verweilt, weil mit Spinozas Verhältniss zu derselben die Beantwortung der Frage zusammenhängt: Ob ein Anlass vorliege, anzunehmen, dass Giordano Bruno's Schriften einen Einfluss auf die Entwicklung der Lehre, wie sie uns in der Ethik vorliegt, geübt haben? Während wir Maimonides, Creskas, Hobbes, Cartesius mehr oder weniger oft ausdrücklich erwähnt finden, wird Bruno nirgends genannt. Dies wäre an sich kein Argument gegen die Anknüpfung an seine Speculation oder Entlehnung gewisser Termini aus

seinen Schriften. Einmal ist Spinozas Zeitalter nicht eben gewissenhaft in der Angabe der Quellen sowie des historischen Zusammenhanges einzelner Lehrsätze überhaupt, dann aber mochte der ohnedies verdächtigte Denker Bedenken tragen, sich auf einen Philosophen zu berufen, dessen Leben und Lehre nicht eben den besten Leumund hatte, um so nicht sein eigenes System gleichsam von vornherein schon verdächtig zu machen. Aber es liegt durchaus keine zwingende Nothwendigkeit vor, wie neuerdings auch Sigwart und Schaarschmidt, ebenso Trendelnburg anerkannt haben, die pantheistische Färbung des Spinozismus auf die Bekanntschaft mit Giordano Brunos Schriften zurückzuführen-

In einer Zeit, in welcher die Genesis der Lehre Spinozas im Grossen und Ganzen in ein gewisses Dunkel gehüllt war, ist es erklärlich, dass Friedr. Heinrich Jacobi, der das unbestreitbare Verdienst hat, zuerst in Deutschland in seinen Briefen „über die Lehre des Spinoza (1786)“ eine gelungene Darstellung des Systems geliefert zu haben, eine bedeutsame Quelle für die in der Ethik niedergelegte Speculation in den Schriften Giordano Brunos vermuthete, weil ja Pantheismus als Characteristicon des Spinozismus galt. Neuerdings aber, d. h. schon seitdem Hegel in der Einleitung zu seiner Encyclopädie (1. Ausgabe 1817) als dieses Characteristicon vielmehr „Akosmismus“ bezeichnet hat, erscheinen im Zusammenhange mit der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters etwaige Anklänge an die Weltanschauung des Giordano Bruno in anderem Lichte. Für den Begriff der natura naturans, weist Spinoza selbst im „kurzen Tractat“ (Cap. 8) auf die Thomisten, die Anhänger des Thomas von Aquino, zurück.

Es sei uns übrigens bei Erwähnung des Einflusses, den Hegels Charakterisirung der Lehre Spinozas als Akosmismus auf die veränderte Auffassung dieses Systemes geübt hat, gestattet, der geschichtlichen Gerechtigkeit Rechnung zu tragen und das geistige Eigenthumsrecht eines Mannes zu wahren, der als scharfsinniger Interpret der Lehre Kants in philosophischen Kreisen längst die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat, dem aber auch in der von Hegel vertretnen Auffassung der Philosophie Spinozas das Prioritätsrecht gebührt und dem Hegel wol unzweifelhaft Bezeichnung wie Auffassung entlehnt hat, jedoch ohne seine Quelle zu nennen. Wir meinen Salomon Maimon. Dieser

durch seinen eigenthümlichen Bildungsgang wie durch seine Leistungen als philosophischer Kritiker nicht unmerkwürdige Mann sagt in seiner von ihm selbst geschriebnen „Lebensgeschichte", (herausgegeben von K. P. Moritz 2 Theile Berlin 1792). „Es ist unbegreiflich, wie man das spinozistische System zum atheistischen machen könne? da sie doch einander grade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geleugnet. Es müsste also eher das akosmische heissen" (a. a. O. Theil I S. 154)- In der kurzen Characteristik, welche Maimon unmittelbar vor der angeführten Stelle giebt, ist die Klarheit beachtenswerth, mit der er die Consequenz des Akosmismus hervorhebt, weshalb diese Characteristik auch hier eine Stelle finden möge. „Das spinozistische System" — sagt Maimon — „supponirt eine und ebendieselbe Substanz als unmittelbare Ursache aller verschiednen Wirkungen, die als Prädicate ein und desselben Subjects betrachtet werden müssen.

Materie und Geist sind beim Spinoza ein und dieselbe Substanz, die einmal unter diesem, einander mal unter jenem Attribut erscheint. Diese Substanz ist, nach ihm, nicht nur das einzige mögliche selbständige (von einer äussern Ursache unabhängige) sondern auch das einzige für sich bestehende Wesen, dessen Arten (modi) (diese Attribute auf eine besondere Art eingeschränkt) alle, sogenannte, Wesen ausser ihm sind. Jede besondere Wirkung in der Natur wird bei ihm nicht auf ihre nächste (die bloss ein Modus ist) sondern unmittelbar auf diese erste Ursache oder Substanz bezogen, die allen Wesen gemein ist.

In diesem System ist die Einheit real, das Mannigfaltige aber bloss idealisch. In dem atheistischen Systeme hingegen ist es gerade umgekehrt. Das Mannigfaltige ist real, in der Natur der Dinge selbst gegründet. Die Einheit hingegen, die man in der Ordnung und Gesetzmässigkeit der Natur bemerkt, ist diesem zufolge bloss zufällig, wodurch wir unser willkürliches System zum Behuf der Erkenntniss zu bestimmen pflegen" (a. a. O. S. 153 ff.).

An der angeführten Stelle kann uns nur die Hervorkehrung des Akosmismus und der Nachweis interessiren,

wie dieser Akosmismus für den Begriff der immanenten Zweckmässigkeit keinen Raum gewähre. Der Vorwurf des Atheismus, welcher in der Kritik der leibniz-wolfschen Schule seinen Ursprung hatte, ist namentlich verstummt, seit Spinoza im ersten Drittel dieses Jahrhunderts einen berühmten deutschen Theologen, Schleiermacher, zu seinem begeisterten Verehrer zählte. Bei Spinoza, wie bei Cartesius, tritt der Gottesbegriff als eine Thatsache des Bewusstseins auf und wenn Spinoza nach dem wissenschaftlichen Vorgange des Cartesius einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu führen unternimmt, so folgt er nur einem Herkommen der philosophischen Schule, während nach der ganzen Anlage seines Systemes ein Bedürfniss zur Führung eines solchen Beweises fehlt, seine Lehre steht und fällt mit dem Begriffe der einen unendlichen Substanz, wie er ihn in der sechsten Definition des ersten Buches der Ethik entwickelt hat, wie überhaupt auf die Beweisführung, welche von dem Philosophen für die einzelnen Sätze gegeben wird, kein besonderes Gewicht gelegt werden kann, vielmehr, wenn es sich um eine Würdigung der ganzen Lehre handelt, der Zusammenhang der einzelnen Sätze mit dem Grundgedanken, von welchem Spinoza ausgeht, gewürdigt werden muss. Hätte man die Ethik zeitig einem gründlichen Studium unterworfen, so wäre es unmöglich gewesen, dass noch ein ganzes Jahrhundert nach ihrer Abfassung die leibniz-wolfsche Schule in der geometrischen Methode diejenige Form wissenschaftlicher Darstellung speculativer Erkenntniss festgehalten hätte, durch welche allein Evidenz erreicht werden könne. Ist es ein ehrendes Zeichen für Spinozas Character, dass er nicht davor zurückschreckte, die Consequenzen seines Grundgedankens auszusprechen, so wird man jetzt dagegen nicht mehr einen Vorzug seiner Lehre in der Strenge der Beweisführung zu erkennen vermögen. Freilich ist auch innerhalb seines Systemes der Philosoph als sittlicher Character und als consequenter Denker mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Als Mathematiker findet die Betrachtung der Dinge sub ratione boni aut mali keine Stelle in dem Zusammenhange seiner Lehre: gut und schlecht sind aus der menschlichen Natur fliessende Auffassungsweisen der Dinge, welche keine Beziehung zu dem Wesen dieser Dinge selbst haben. Aber das „Ethik“ überschriebne Werk charactrisirt sich schon

nach seinem Titel in seinem Ziele als Darlegung der sittlichen Natur des Menschen in ihrer höchsten Vollendung. Hier werden die Begriffe gut und böse nicht zu entbehren sein. Und wirklich ist Spinoza genöthigt zu erklären, „für das sittliche Gebiet müssten diese Begriffe zugelassen werden.“ Gewiss ist es die Einsicht in mannigfache Inconsequenzen, die der Entwicklung seiner Lehre in seinem Hauptwerke anhaften, welche ihn in den letzten Lebensjahren zu der Aeusserung veranlasst, welche wir oben aus Rieuwerts Munde mitgetheilt haben: „Wäre die Ethik nicht schon geschrieben, so würde ich sie jetzt nicht mehr abzufassen unternehmen.“ Unter dem gleichen Gesichtspunkte lehnt er brieflich die Erörterung mancher Einwürfe ab, „weil er selbst über die in Rede stehenden Probleme in seinem Denken noch nicht zu einem befriedigenden Abschlusse gelangt sei.“

Der Mangel solch befriedigenden Abschlusses tritt schon in der Lehre von den Attributen hervor. Von den unendlich vielen Attributen der Substanz, deren ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (Eth. I. prop. 14) erkennt der menschliche Geist nur zwei: Denken und Ausdehnung. — Ausgehend von dem Begriffe der einen unendlichen Substanz muss Spinoza in demselben den Weg von der Endlichkeit zur Unendlichkeit suchen, weil er Denken und Ausdehnung als die allein dem menschlichen Geiste erkennbaren Attribute der Substanz hinstellt. Drücken auch diese Attribute die Wesenheit Gottes aus und nicht blos durch den menschlichen Intellect an den Gottesbegriff herangebracht, so können, wofern die Annahme unendlich vieler Attribute für die Lehre Spinozas von Bedeutung sein soll, auch sie nicht gleichgültig sein für die Erfassung der Gottesidee und doch werden sie der menschlichen Erkenntniss in keiner Weise vermittelt! Wir werden nicht zu viel sagen, wenn wir behaupten, dass das erste Buch der Ethik, wo es sich um Bestimmung der einen unendlichen Wesenheit Gottes handelt, ein einheitliches Gepräge trägt, dass dieses einheitliche Gepräge aber im weitern Verlaufe der Darstellung verloren geht. Wo Spinoza es unternimmt, das durch Cartesius gegebene Problem über das Verhältniss von Denken und Ausdehnung, wie es sich in Menschen darstellt, einer neuen Lösung zu unterwerfen, wo er genöthigt ist, vom Endlichen zum Unendlichen aufzusteigen, da häufen sich die Schwie-

rigkeiten, welche sich der consequenten Durchführung eines einheitlichen Grundgedankens entgegenstellen, sowol auf psychologischem wie auf ethischem Gebiet. Schliesst die Zurückführung von Denken und Ausdehnung als Wesensbestimmungen der einen unendlichen Substanz den Begriff der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist aus, so macht Prop. 13 des 2. Theiles den bestimmten menschlichen Körper zur Voraussetzung des individuellen menschlichen Geistes; das Object der Idee, welche den menschlichen Geist bildet, ist der Körper oder „ein gewisser in der Wirklichkeit existirender Modus der Ausdehnung und nichts anderes.“ Und in dem Scholion zu diesem Satze fügt Spinoza hinzu: „Wir sehen hiedurch nicht bloss ein, dass der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt sei, sondern auch, was unter Vereinigung des Körpers und Geistes zu verstehen sei. Aber vollständig oder genau wird diese Niemand einsehn können, wenn er nicht vorher die Natur unseres Körpers vollständig erkannt.“ — Der Satz jedoch, dass das Object der Idee, welche den menschlichen Geist bilde, der menschliche Körper sei, wird in dem einundzwanzigsten Lehrsatz noch dahin erweitert, dass „die Idee des Geistes auf dieselbe Art mit dem Geiste verknüpft sei, wie der Geist selbst mit dem Körper verknüpft ist.“ Aber, „der menschliche Geist enthält keine vollständige Erkenntniss der Theile, welche den menschlichen Körper zusammensetzten.“ (Prop. 24.) Hier bewegen wir uns überall auf dem Gebiete endlichen beschränkten Seins, wie endlichen beschränkten Erkennens. Nachdem durch den 28. Satz des ersten Buches*) der Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen zerrissen worden ist, lässt sich derselbe systematisch auch im zweiten Buch nicht wiederherstellen.

---

*) Der 28. Satz des ersten Buches lautet: Jedes einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht dasein noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Dasein und Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat. Und wiederum kann diese Ursache nicht dasein und zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und Wirken bestimmt wird, und so in das Unendliche fort.

Ein anderes, unter dem Gesichtspunkt systematischer Entwicklung befriedigendes Ansehn gewinnt der mit der Lehre von den Affecten beginnende Theil der Ethik. Das von den Affecten handelnde dritte Buch stellt sich vielfach als Ausführung der reichen Anregung dar, welche Cartesius in der Schrift: de animae passionibus, wennschon Spinoza sich auch ausdrücklich nicht damit einverstanden erklärt, seinem Zeitalter für Behandlung dieses Gegenstandes gewährt hat. Zunächst kehrt Spinoza freilich wieder nicht bloss die consequente mathematische Form der Darstellung, sondern auch die streng mathematische Betrachtungsweise hervor, indem er in der Einleitung zum dritten Buche mit Rücksicht auf den Fortgang der Untersuchung im 4. und 5. Buche erklärt: „Die Natur und Kraft der Affecte und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben, will ich nach derselben Methode behandeln, welche ich im vorigen in der Lehre von Gott und dem Geiste befolgt habe und ich will die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre. Dühring bemerkt darüber in seiner „kritischen Geschichte der Philosophie“: „Für das Hauptziel, die Gewinnung der Gemüthsruhe, ist eine Lehre von den Leidenschaften entwickelt worden, die an sich selbst und ohne Rücksicht auf ihre praktische Bestimmung grössern Werth hat und als die originalste Leistung unseres Denkers betrachtet werden muss. Ja diese Theorie der Gemüthsbewegungen hat grade da ihre classischen Züge aufzuweisen, wo sie am wenigsten im Dienste des praktischen Hauptzwecks gestanden hat. Was blosse Lehre von der Natur der Affecte ist und nicht im Hinblick auf unmittelbare Anwendung formulirt wird, ist weit weniger als das Uebrige mit Irrthümern verbunden.

In neuester Zeit hat auch ein Physiolog von Ruf, Johannes Müller, von seinem Standpunkt aus die von Spinoza gelieferte Statik der Leidenschaften für so gelungen erachtet, dass er eine Anzahl Seiten seines Lehrbuchs der menschlichen Physiologie mit der wörtlichen Uebersetzung der betreffenden Aufstellungen ausfüllte. Diese Einreihung in ein Werk der Erfahrungswissenschaft kann als eine Art Zeugniss dafür gelten, dass der Verfasser desselben der Meinung war, Spinoza sei bei der Zergliederung der Affecte und bei der Darlegung ihrer gesetz-

mässigen Einwirkungen auf einander in ächt naturwissenschaftlicher Weise vorgegangen. Auch wir sind der Ansicht, dass Spinoza für die innere Beobachtung dieses Gegenstandes in der günstigsten Lage war. Im Kampfe mit den affectiven Traditionen seiner Race und ehrlich in der Rechenschaft über sich selbst musste er sich in seinem Streben nach Gemüthsbefriedigung ganz besonders veranlasst finden, die Macht der Leidenschaften zu studiren. Seine Resignation auf das Leben und die schlimmen Erfahrungen, die er in den wichtigsten menschlichen Angelegenheiten gemacht hatte, zeichneten die allgemeine Richtung der Auffassung vor und gaben die Entscheidung. Während übrigens in Spinozas Ethik und mithin in seiner ganzen Philosophie keine einzige der neuen Errungenschaften des Naturwissens eine Rolle spielt, hat im Gebiete der Affecte die mechanische Betrachtungsweise, die man als ein Ergebniss der neuern Physik ansehn konnte, ewige Früchte getragen ..... Die Logik der Leidenschaften ist ebenso gewiss als die Mechanik aller übrigen Kräfte und es ist ein Hauptverdienst der spinozistischen Auffassung, in der fraglichen Art von Consequenz zwischen beiden Gebieten keinen ursprünglichen Unterschied vorauszusetzen .-...

Das von Cartesius ausgegangene Unternehmen der Zurückführung der Gemüthszustände auf eine geringe Zahl einfacher Formen erhält bei Spinoza, der die betreffende Abhandlung seines Vorgängers selbst erwähnt, eine ganz veränderte und in der That als gelungen zu bezeichnende Gestaltung. Der Philosoph, der die Gewalt der Affecte als ein über den Menschen ergehendes Schicksal betrachtete, fand gleichsam die Spaltung ihrer Wurzel auf, indem er die sämmtlichen Gemüthsregungen in zwei Klassen theilte, oder wenigstens unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachtete. Die eine Gruppe der Affecte steigert das Wesen des Menschen, die andere mindert es. Vielleicht eingedenk des Salamonischen Satzes, dass Traurigkeit den Tod bringt, trifft unser Denker hier wirklich den Angelpunkt, um welchen sich das Leben und dessen Werth thatsächlich dreht ..... Die Wirklichkeit des Seins, welche von jedem Wesen nach Maassgabe seiner Natur bejaht wird, findet sich gehemmt und vermindert oder gefördert und vermehrt, je nachdem ein niederdrückender oder erhebender Affect wirksam ist. Es giebt daher nur

zwei Grundverschiedenheiten affectiver Zustände, je nachdem eine Verneinung oder Beziehung unseres Wesens Platz greift. Freudigkeit und Traurigkeit bilden mithin den Gegensatz und alle übrigen Gestaltungen des affectiven Empfindens können darauf geprüft werden, ob und in welchem Maasse sie der einen oder der andern Form angehören, oder inwiefern sie daran Theil haben.“ (Dühring a. a. O. S, 300. ff. 2. Aufl.) Ursprünglich davon ausgehend, dass eine Gemüthsbewegung nur durch eine andere nicht aber durch den blossen Verstand verändert oder verdrängt werden könne, schliesst sich unmittelbar an das dritte Buch der Ethik als consequente Durchführung dieses Satzes das vierte Buch an als „die Abhängigkeit des Menschen von den Affecten“ behandelnd. Aus dem engen Zusammenhange beider Theile erklärt sich auch deren ursprüngllche Zusammenfassung zu einem einheitlichen Ganzen, wie dies aus dem Umstande erhellt, dass Spinoza einmal von einem 80ten Lehrsatze des dritten Buches spricht, während dasselbe in seiner jetzigen Gestalt, wie bei früherer Erwähnung dieses Punktes schon hervorgehoben, nur 59 Lehrsätze aufweisst. Unter dem dogmatischen Gesichtspunkte aber fand sich für Spinoza offenbar kein Uebergang zu dem im fünften Buche dargelegten Theile seiner Lehre und so setzt er an die Stelle der Dogmatik die verstandesmässige Betrachtung und Zergliederung der Affecte als Mittel zur Beherschung und Bewältigung derselben. Hiemit ist aber der Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung durchbrochen, welcher die Grundvoraussetzung der gesammten Lehre bildet. —

Für eine Erwähnung der Hauptsätze der Ethik im engern Sinne (nach Eth. V.) sei eine kurze Zusammenfassung der bei Spinoza gegebnen Grundvoraussetzungen gestattet. Von der noch im „kurzen Tractat vorgetragnen Lehre eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele vermittelst der Lebensgeister, hat sich Spinoza in der Ethik losgesagt, ferner ist der Begriff der menschlichen Individualität in seiner einheitlichen Existenz nur festzuhalten durch die Beziehung der Individuen auf die Substanz. Denn der durch den Wechsel der Affectionen gewonnene Inhalt des menschlichen Geistes lässt, an sich betrachtet, einen einheitlichen Träger vermissen. Ebenso sind die Volitionen nur modi cogitandi, Arten des Denkens, bezogen auf die Affectionen. Betrachtet man die Lehre des Spinoza vom

Willen oder genauer vom Willen nach dieser Richtung, so zeigt sie eine sehr nahe Verwandtschaft mit Cartesius. Aber Cartesius giebt dem Willen eine unendliche Ausdehnung und lässt aus dem Uebergreifen des Willens über das Denken den Irrthum entstehen, hält aber die menschliche Willensfreiheit selbst fest. Spinoza erklärt den Willen als Vermögen (facultas) für eine Fiction, kann ihm also auch keine Eigenschaften beilegen. So stellt sich diese Seite der Lehre im Zusammenhange mit Cartesius! Aber wie der Mensch nur in seinem Zusammenhang mit der Substanz einen einheitlichen, individuellen Character zu bethätigen vermag, so erscheinen auch seine Handlungen als den Gesetzen der gesammten Natur folgend. Von Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann keine Rede sein. An seine Stelle tritt freie Nothwendigkeit, d. h. eine solche, welche nur den Gesetzen der eignen Natur folgt. Dies ist die Betrachtungsweise wie sie sich aus dem zweiten Buche der Ethik ergiebt. In ihrer systematischen Anknüpfung entwickelt sich die Negation der Willensfreiheit aber aus der Lehre von der Substanz und der Bestimmung des menschlichen Wesens als eines blossen Modus dieser Substanz. Darf man sich unter Gottes Verstand und Willen, wenn man einmal davon reden will, im Vergleich zu dem, was wir uns beim Menschen darunter denken, nur zwei dem Wortlaut nach gleiche Bezeichnungen denken, — wie dies der Fall ist, wenn wir durch Hund das bellende Thier und ein Sternbild bezeichnen, die doch in ihrem Wesen nichts mit einander gemein haben — so lässt die Leugnung der Willensfreiheit aus dem Begriffe der Substanz auch in keiner Weise zu, das Wesen der menschlichen Freiheit anders denn als eine innere Nothwendigkeit zu fassen. Aber die richtige Einsicht in diese innere Nothwendigkeit beruht darauf, dass die inadäquaten Vorstellungen von dem Wesen der Dinge, wie eine solche aus den körperlichen Affectionen ihren Ursprung hat, in eine adäquate verwandelt werde, indem alle Einzeldinge nach dem Grunde ihres Seins wie ihres Wesens auf die Substanz bezogen d. h. sub specie aeternitatis betrachtet werden. Es gehört aber zur Natur des menschlichen Erkennens, sich bis zu dieser Stufe der Auffassung der einzelnen endlichen Dinge zu erheben, und indem der menschliche Geist hiemit seinen eignen innren Gesetzen folgt, entspricht er jenem Begriffe

der Freiheit, für welchen sich allein im Systeme des Spinoza Raum gewinnen lässt. An die Stelle der Willensfreiheit tritt Erkenntnissfreiheit. Damit aber würde die Lehre Spinozas nur dianoëtische Tugenden oder genauer bezeichnet vollendete Erkenntniss als die einzige Tugend hinstellen müssen. Im dritten Buche aber begegnen wir einer sorgfältig entwickelten Theorie der Affecte, ihre Regelung ist die eigentlich ethisch-practische Aufgabe. Wie die inadäquaten Ideen zu einer einheitlichen adäquaten Idee erhoben werden, indem sie auf die eine unendliche Substanz bezogen, ihre Wahrheit nur in dieser haben, so verschwindet das widerstreitende Wesen der Affecte dadurch, dass sie in einem einzigen grossen Affecte verschwinden, in dem amor intellectualis. Dieser amor intellectualis stellt sich dianoëtisch als Erfassung des Weltganzen als eines einheitlichen, in sich vollendeten, in der Zeit nicht entstandenen, wie nicht vergänglichen Wesens dar. —

In dieser einheitlichen Zusammenfassung erscheint die Lehre des Spinoza ihrem Grundgedanken nach als eine grossartige Conception, deren Probleme ihr Urheber, wie jetzt wol als nachgewiesen gelten darf, durch sein Studium der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters in sich aufgenommen hat. Wenn er die mannigfach widerstreitenden Ansichten dieser Religionsphilosophen an der Hand der cartesianischen Lehre in eine dem Zeitbewusstsein entsprechende wissenschaftliche Form gebracht hat, so wird damit dem Cartesius freilich nur eine ähnliche Bedeutung zuerkannt, wie etwa Kant, an welchem sich die Philosophie des 19. Jahrhundert orientirt hat und noch orientirt, aber wer ermisst, was diese Orientirung für die Fortentwicklung der Philosophie bedeuten will, der wird kaum zu behaupten versucht sein, dass bei dieser Auffassung der Einfluss des Cartesius auf Spinoza nicht zu seiner rechten Geltung komme. —

Literatur das Leben, die Schriften und die Lehre Spinozas behandelnd.

Das Leben und den Character des Spinoza haben in eigenen Schriften behandelt:

1. Joh. Colerus, lutherischer Geistlicher im Haag, Bewohner des Hauses in welchem Spinoza mehrere Jahre gewohnt hatte und in welchem sich noch Leute befanden, die den Philosophen aus persönlichem Verkehr gekannt — in der Schrift „La vie de Spinoza tirée des écrits de ce fameux philosophe et du temoignage de plussieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particuliérement. A la Haye 1706." Dasselbe aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen vermehrt. Frankfurt und Leipzig 1733.

Französisch erschien das Leben des Colerus mit Zusätzen in 1. „Refutation des erreurs de Bénoit de Spinosa par Mr. de Fénélon, archevéque de Cambray, par le P. Lamy Benedictin et par Mr. le comte de Boullainvilliers A Bruxelles 1735.

2. Eine zweite Schrift über das Leben des Spinoza wird dem Arzte Lucas zugeschrieben. Sie erschien unter dem Titel „La vie de Spinosa par un de ses disciples. Amsterdam 1719. Nouvelle edition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples. A Hambourg 1736."

Ferner: Joh. Martin Philipson: Leben B. v. Spinoza's. Braunschweig 1790.

3. Kuno Fischer: Spinoza's Leben und Character. Heidelberg 1865."

4. Sonst finden sich eingehendere Lebensabrisse: besonders in P. Bayle's Dictionaire historique et critique tom IV. edit. V. Amsterdam 1740: in Niceron Barnabite's Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Tom. XIII. Paris 1731 und in den dazu erschienenen „additions" tom. XX und bei

4*

Christ. Kortholt, in dessen Schrift „de tribus impostoribus magnis. Editio altera Hamburg 1700," sowie in der von B. Auerbach herausgegebnen Uebersetzung der Werke Spinoza's (2. Auflage) und in den Monographien, in welchen Orelli, van der Linde, Lehmanns und Andere, sogleich zu nennende, die Lehre des Spinoza behandeln.

Unter den Anhängern des Spinoza in Holland ist besonders der schon als sein Biograph genannte Arzt Lucas zu erwähnen, welcher in der Schrift „L'esprit de Mr. Spinosa, c'est à dire que croit la plus saine partie du monde" auch die Lehre des Philosophen mit Begeisterung vertrat.

Als Gegner, deren Zahl auf dem literarischen Gebiete bei weitem die der Anhänger übertraf, trat in Deutschland am Ende des 17. Jahrhunderts, übrigens sorgfältig auf die Lehre eingehend, der berliner Professor Joh. Wachter in seiner Schrift auf: „Der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Kabbala vergötterte Welt, im Mose Germano, sonsten Joh. Peter Speeth von Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt. Amsterdam 1699."

Leibniz hat sowol in seiner Theodicée als besonders in einer von Foucher de Careil aufgefundenen und 1854 veröffentlichten Réfutation de Spinosa seine Kritik gegen die Lehre des Spinoza geübt; Chr. Wolf hat dies in (seiner „Theologia naturalis Pars II.") nach dem Vorgange seines Meisters nicht unterlassen. Wolf's Widerlegung ist in deutscher Sprache der in Frankf. u. Leipzig 1744 anonym erschienenen Uebersetzung der Ethik des Spinoza beigegeben.

Nachdem Lessing, wie auf fast auf allen Gebieten des geistigen Lebens in Deutschland auch für die Beachtung Spinoza's durch seine Aeusserung über denselben bahnbrechend geworden war, entfaltete sich eine rege Beschäftigung, wenn nicht immer mit den einzelnen Lehrsätzen, so doch mit den Grundgedanken des Philosophen

und daraus gingen namentlich nachfolgend genannte Schriften hervor:

Joh. Heinr. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1786. 2. vermehrte Ausgahe. Breslau 1789.

Moses Mendelssohn: An die Freunde Lessings. Ein Anhang an Herrn Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin 1786.

Fr. Heinr. Jacobi: Wider Mosis Mendelssohn's Beschuldigungen. Leipzig 1786.

J. G. Herder: Gott, einige Gespräche. Gotha 1787

C. H. Heidenreich: Animadversiones in Mosis Mendelii refutationem placitorum Spinozae. Lips 1786.

Derselbe: Natur und Gott nach Spinoza. Leipzig 1789.

Salomon Maimon: Ueber die Progressen der Philosophie. Berlin 1793.

Wie mannigfach sich auch unter dem Einflusse der Lehre Fichte's, Schelling's, Hegel's und Herbart's die Auffassung der Philosophie Spinoza's veränderte und bei Schleiermacher bis zur begeisterten Verehrung steigerte, keines der entwickelten philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts konnte davon Umgang nehmen, sich mit den Grundgedanken des jüdischen Denkers des 17. Jahrhunderts auseinanderzusetzen, und ebenso sehen wir bis zur Mitte unseres Jahrhunderts Spinoza in den Geschichtswerken wie in einzelnen Monographien von den Anhängern der verschiednen Schulen verschiedentlich behandelt. Seit dieser Zeit ist die Philosophie als Schulwissenschaft immer mehr in den Hintergrund getreten und wie im Allgemeinen auf dem Gebiete derselben, so hat auch in Bezug auf Spinoza und dessen Lehre immer mehr eine rein historische, objective Betrachtungsweise Platz gegriffen.

Aus unserem Jahrhundert sind besonders folgende Werke und Monographien über die Lehre Spinoza's hervorzuheben:

Heinrich Ritter: Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt und welche Berührungspunkte haben beide Philosophen miteinander gemein. Leipzig 1816.

H. C. W. Sigwart: Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie. Tübingen 1816.

Derselbe: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten. Tübingen 1839.

Joh. Friedr. Herbart: Allgemeine Metaphysik cet. 2 Thle. Königsberg 1828—29.

Jäsche: Der Pantheiismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werthe und Gehalte. 3 Bde. Berlin 1826—32.

Ludwig A. Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie von Baron von Verulam bis Ben. Spinoza. Ansbach 1833. (Mannigfach verändert in der Gesammtausgabe seiner Werke.)

Fr. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

Derselbe: Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Heinr. Ritter. Berlin 1839. (Beide Schriften sind abgedruckt in der Gesammtausgabe der Werke Abtheilung III.: Zur Philosophie).

G. W. Fr. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Michelet. Bd. III. Berlin 1839.

Derselbe: Encyclopädie der Philosophie. Heidelberg 1817.

C. B. Schlüter: Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt. Münster 1835.

J. Ed. Erdmann: Malbranche, Spinoza und die Sceptiker und Mystiker des 17. Jahrhunderts. Riga 1836.

Derselbe: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Riga 1834—36.

Derselbe: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Band II.

Carl Thomas: Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg 1840.

Franz v. Baader: Ueber eine Nothwendigkeit der Revision der Wissenschaft cet. in Bezug auf cart. und spinozistische Philosopheme. Erlangen 1841. (Auch abgedruckt in der Gesammtausgabe der Werke.)

Carl v. Orelli: Das Leben und die Lehre Spinoza's cet. Aarau 1843.

Dr. J. C. Glaser: Malebranche und Spinoza. Ein Vortrag. Berlin 1846.

C. Scharschmidt: Descartes u. Spinoza. Urkundliche Darstellung der Philosophie Beider. Bonn 1850.

Heinrich Ritter: Geschichte der Philosophie. Band XI. Gotha 1850.

Sengler: Die Idee Gottes. 2 Thle. Heidelberg 1845—52.

Kuno Fischer: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. I. 2. Auflage. Heidelberg 1865.

Fr. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3. Band. 3. Auflage. Berlin 1872,

A. Trendelnburg: Historische Beiträge zur Philolophie. III. Bde. Berlin 1846—67. Bd. II. u. III. enthält die auf Spinoza bezüglichen Abhandlungen.

Christoph Sigwart: Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha 1866.

Derselbe: Spinoza's Kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Auf Grund einer neuen von van der Linde vorgenommnen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung und kritischen und historischen Erläuterungen begleitet. Tübingen 1870.

C. Scharschmidt: Benedicti de Spinoza „Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand" tractatuli deperditi de Deo et homine ejusque felicitate versio Belgica. Ad antiquissimi codicis fidem edidit et de Spinozanae philosophiae fontibus praefatus est. . . . Cum Spinozae imagine chromolithographica. Amsthelodami. Frd. Müller 1869.

Derselbe: B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück; aus dem Holländischen zum ersten Mal in's Deutsche übersetzt. cet. Berlin 1869. (49. Heft der im Verlage von B. Heimann, (Erich Koschny), erscheinenden philosophischen Bibliothek.)

Van Vloten: Ad Benedicti de Spinozae opera quae supersunt supplementum cet. Amstelodami 1862. (Enthält ausser einer lateinischen Uebersetzung des kurzen Tractats bis dahin unbekannte Ergänzungen zu Spinoza's Briefwechsel).

Derselbe hat auch in holländischer Sprache eine ebenso gründliche als umfassende Arbeit über Leben und Lehre des Spinoza geliefert, deren Uebertragung in's Deutsche gewiss nicht unverdienstlich wäre.

A. van der Linde: Spinoza. Seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Göttingen 1862.

J. B. Lehmanns Spinoza. Würzburg 1864.

R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinoza'schen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. Leipzig 1868.

Dr. M. Joël: Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt. Breslau 1866.

Derselbe: Spinoza's theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau 1870.

Derselbe: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau 1871.

Ausserdem hat Emil Feuerlein in seiner Schrift „Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen 2 Thle. Leipzig 1856—59, beachtenswerthe Gesichtspunkte für die Würdigung der Lehre Spinoza's aufgestellt.

Praefatio.

Licet scripta, lector benevole, hoc libro contenta, maximam partem imperfecta, multo minus ab ipso auctore examinata, polita ac emendata sint, ea tamen luci exponere non abs re visum fuit, eo quod non parum utilitatis orbi literato, nec parum lectori philosopho dabunt, qui neque veri specie nixus neque autoritate motus, solidas rationes, et indubitatas quaerit veritates.

Et quamvis libri in quo cuncta fere mathematice demonstrantur, parum intersit, ut sciatur, quibus parentibus ejus auctor fuerit ortus, quamque vitae inierit rationem (haec enim satis superque ex his scriptis manifesta est) non inutile tamen fore visum est, haec pauca de ejus vita narrare.

Fuit ab ineunte aetate literis innutritus, et in adolescentia per multos annos in theologia se exercuit; postquam vero eo aetatis pervenerat in qua ingenium maturescit, et ad rerum naturas indagandas aptum redditur, se totum philosophiae dedit: quum autem nec praeceptores, nec harum scientiarum auctores pro voto ei facerent satis et ille tamen summo sciendi amore arderet, quid in hisce ingenii vires valerent, experiri decrevit. Ad hoc propositum urgendum scripta philosophica nobilissimi et summi philosophi Renati des Cartes magno ei fuerunt adjumento. Postquam igitur se ab omnigenis occupationibus, et negotiorum curis, veritatis inquisitioni magna ex parte afficientibus, liberasset, quo minus a familiaribus in suis turbaretur meditationibus, urbem Amstelaedamum, in qua natus et educatus fuit, deseruit, atque primum Rhenoburgum, deinde Voorburgum et tandem Hagam Comitis habitatum concessit, ubi etiam IX. Kalend. Martii anno supra millesimum et sexcentesimum septuagesimo septimo ex phtisi

hanc vitam reliquit, postquam annum aetatis quadragesimum quartum excessisset.

Nec tantum in veritate perquirenda totus fuit, sed etiam se speciatim in opticis et vitris, quae telescopiis et microscopiis inservire possent, tornandis poliendisque exercuit, et nisi mors intempestiva eum rapuisset, (quid enim in his efficere potuerit, satis ostendit) praestantioria ab eo fuissent speranda. Licet vero se totum mundo subduxerit et latuerit, plurimis tamen doctrina et honore conspicuis viris ob eruditionem solidam magnumque ingenii acumen innotuit: uti videre est ex epistolis ad ipsum scriptis et ipsius ad eas responsionibus.

Plurimum temporis in natura rerum perscrutanda, inventis in ordinem redigendis et amicis communicandis, minimum in animo recreando insumpsit: qui tantus veritatis expiscandae in eo ardor exarsit ut testantibus iis, apud quos habitabat, per tres continuos menses in publicum non prodierit; quinimo ne in veritatis indagine turbaretur, sed ex voto in ea prodcederet, professoratum in academia Heidelbergensi, ei a Serenissimo Electori Palatino oblatum, modeste excusavit, uti ex epistola quinquagesima tertia et quarta percipitur.

Ex hoc veritatis studio et summa diligentia prodierunt anno MDCLXIII Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico ab auctore nostro demonstratae, quibus accessere ejusdem Cogitata metaphysica; anno vero MDCLXX Tractatus theologico-politicus, in quo subtilissimae, et res consideratione dignissimae, theologiam, sacram scripturam atque vera solidaque reipublicae fundamenta spectantes, tractantur.

Ex eodem fonte scaturiverunt, quae hic sub titulo B. de S. Opera posthuma lectori communicantur: sunt vero haec omnia, quae ex adversariis et quibusdam apographis inter amicos et familiares delitescentibus colligere licuit: Et quamquam credibile est, apud hunc aut illum aliquid, a nostro philosopho elaboratum, absconditum esse, quod his non invenietur; existimatur tamen, nil in eo inventum iri, quod saepius in his scriptis dictum non sit, nisi forte sit Tractatulus de Iride, quem ante aliquot annos, ut quibusdam notum, composuit, quique, nisi eum igni tradidit, ut probabile est, alicubi delitescit.

Nomen auctoris in libri fronte, et alibi literis duntaxat initialibus indicatum, non alia de causa, quam quia paulo ante

obitum expresse petiit, ne nomen suum ethicae, cuius impressionem mandabat, praefigeretur. Cur autem prohibuerit, nulla alia, ut quidem videtur, ratio est, quam quia noluit, ut disciplina ex ipso haberet vocabulum. Dicit etenim in appendice quartae partis ethices cap. 25., quod qui alios consilio aut re iuvare cupiunt, ut simul summo fruantur bono, minime studebunt, ut disciplina ex ipsis habeat vocabulum. Sed insuper in tertia ethices parte affectuum definit. 44. ubi quid sit ambitio explicat, eos, qui tale quid patrant, non obscure ut gloriae cupidos accusat.

Quamvis ad primam ethices partem praefatio requiratur, ea tamen alia eius scripta longis parasangis superat, proque absoluto et perfecto opere haberi potest. Hanc noster philosophus in quinque partes distribuit, quarum prima tractat de Deo, secunda de mente humana, tertia de origine et natura affectuum, quarta de servitute humana, et una de regula et vivendi norma deque hominum bono et malo, quinta denique de potentia intellectus seu de libertate humana, nec non de mentis aeternitate.

In prima parte demonstratur, quod Deus I. necessario existat; II. unicus sit; III. ex sola suae naturae necessitate sit et agat; IV. omnium rerum causa libera sit, et quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; V. denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertatis voluntate sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive absoluta potentia.

Quod difficultates attinet, a nonnullis tractatui theologico-politico oppositas, quod scilicet primo auctor Deum et naturam confundat, vel (ut illi volunt) pro uno eodemque habeat, et secundo quod omnium rerumet actionum fatalem statuat necessitatem; ad earum priorem respondet in epistola 21. ad clarissimum virum D. Oldenburgium scripta hisce verbis: Deum omnium rerum causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis

modis adulteratis, coniicere licet. Ad posteriorem vero in epistola 23. ad eundem data ita respondet: Hic paucis explicare volo, qua ratione ego fatalem omnium rerum et actionum necessitatem statuam. Nam Deum nullo modo fato subiicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi, concipio eodem modo omnes concipiunt et ipsius Dei natura sequi, ut se ipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario se ipsum intelligere. Deinde haec inevitabilis rerum necessitas nec iura divina, nec humana tollit. Nam ipsa moralia documenta, sive formam legis seu iuris ab ipso Deo accipiant, sive non, divina tamen sunt et salutaria; èt si bonum, quod ex virtute et amore divino sequitur, a Deo tanquam iudice accipiamus, vel si ex necessitate divinae naturae emanet, non erit propterea magis aut minus optabile, ut nec contra mala, quae ex pravis actionibus et affectibus sequuntur, ideo, quia necessario ex iisdem sequuntur, minus timenda sunt, et denique sive ea, quae agimus, necessario vel contingenter agamus, spe tamen et metu ducimur. Haec fatalis rerum necessitas, quia a causis ad existendum et operandum determinantur, quae causae rursus ab aliis quoque causis ad existendum ac operandum determinatae sunt, et hae iterum ab aliis, et sic ad Deum usque (primam omnium causam omnia producentem, non vero productam) procedendo, a nostro philosopho propositionibus 26. 27. 28. 29. partis I. ethices demonstratur.

Deum absolute omnium rerum causam esse et omnîa ex Deo emanare si statuatur, sequi inde videtur, eundem et peccati et mali causam esse. Sed vero ad hanc difficultatem et ad id, quod inde dependet, noster philosophus responsum dat epistolis 32. 34. et 36. Clarum insuper ac manifestum est, nullam penitus posse esse dissensionem de eo nempe, quod ex Deo omnia fluant, et quod ab ipso aeterno decreto determinata et praeordinata sint, quum id ipsum multi Christiani non modo credant, sed quoque tanquam necessariam veritatem propugnent.

Memoratis difficultatibus haec superadditur, quod scilicet auctor aliam plane regulam et vivendi normam et,

quantum summum hominis bonum spectat, aliud omnino statuat, quam vel Christus servator noster vel apostoli eius in sacra scriptura tradidere. Ut haec quoque removeatur difficultas, non inconsultum videtur, hac de re auctoris sententiam ob oculos ponere, et deinceps ostendere, eam nulla in re a doctrina Christi et apostolorum discrepare.

Haec, ut modo dictum est, noster auctor in quarta ethices parte tractat, et propositionibus 26. et 27. demonstrare annititur, mentem, quatenus ea ratione utitur, hoc tantum sibi utile iudicare, quod ad intelligendum conducit; illud vero malum, quod impedire potest quo minus intelligamus. Demonstrat porro propositionibus 23. et 24. in eadem quarta parte, virtutis esse res tantum intellectualiter vel adaequate concipere, et ex ideis adaequatis agere nihil aliud esse, quam ex virtute absolute agere. Hinc elicit propositione 28. eiusdem partis, quia Deus est summum quod a mente percipi potest, Dei notitiam summum mentis bonum, et Deum cognoscere summam mentis esse virtutem. Praeterea quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscismus, ad religionem refert. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem vocat. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia iungat, honestatem vocat, et id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. Ibid. in schol. 1. prop. 37.

Sed et prop. 35. monstrat, homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum necessario et semper (quatenus nimirum intellectus, voluntas, cupiditas aliique spectantur affectus) convenire; eos illud bonum, quod sibi appetunt, reliquis hominibus etiam cupere prop. 37., et eo magis, quo maiorem Dei acquisiverint notitiam; eosque, quantum possunt, conari alterius odium, iram, contemtum etc. amore contra sive generositate compensare prop. 46.

Elicit porro ex definitionibus amoris et intellectus istos qui odium amore expugnare student, laetos et securos pugnare, et aeque facile uni homini,

ac pluribus resistere, et fortunae auxilio quam minime indigere; quos vero vincunt laetos cedere, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium. Vide schol. prop. 46. Agit autem de differentia, quae inter hominem qui solo affectu seu opinione, et eum, qui ratione ducitur, intercedit, in scholio prop. 66. dictae partis, affirmatque illum, velit nolit, ea agere, quae maxime ignorat; hunc vero nemini nisi sibi soli morem gerere, et ea tantum agere, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit; et ideo auctor illum priorem servum, seu posteriorem liberum vocat.

Liberorum omnium virtutem aeque magnam cerni in declinandis, quam in superandis periculis, monstrat ibidem prop. 69, item eos erga se invicem gratissimos esse prop. 71., et nunquam dolo malo sed semper cum fide agere prop. 72., et liberiores esse in civitate, ubi ex communi decreto vivunt, quam in solitudine, ubi sibi solis obtemperant prop. 73.

Haec, quae de vera libertate ostendit, ad fortitudinem in scholio eiusdem prop. refert et dicit, virum fortem neminem odio habere, nemini irasci, nemini invidere, indignari, neminem despicere, minimeque superbire.

In quinta ethices parte conatur demonstrare, nos per intellectum, vel per mere intellectualem et adaequatam quam de Deo rebusque acquirimus cognitionem pravos affectus superare, et inde summam quae dari potest mentis acquiescentiam*), ut et Dei amorem aeternum oriri**), et denique in constanti hoc et aeterno erga Deum amore nostram salutem seu beatitudinem seu libertatem consistere.***)

Haec sunt praecipua eorum, quae philosophus noster de recta vivendi ratione summoque hominis hono a ratione dictari demonstrat. Si haec cum iis, quae servator noster Iesus Christus eiusque apostoli docuerunt, comparentur, non tantum summa inter ea deprehenditur convenientia, sed et perspicietur, quae ratio praescribit, eadem plane

*) Vid. part. 5. prop. 27. et part. 4. prop. 52. una cum schol.
**) Vid. part. 5. prop, 32. cornll. et prop. 33.
***) Vid. schol. prop. 36. part. 5.

esse cum iis, quae ipsi tradidere; quin videbit dogmata moralia religionis Christianae in iis perfecte contineri. Quicquid enim servator noster et apostoli docuerunt, summatim in hoc comprehenditur, Deum scilicet supra omnia, proximum vero ut se ipsum esse diligendum.*) Imo eundem Dei et proximi amorem in eo, quod auctor noster demonstrat, a ratione praescribi manifestum est.

Ex iam dictis clare patet, qua de causa apostolus epist. ad Rom. c. 12. v. 1. Christianam religionem dicat esse rationalem: quia nimirum ratio eam praescribit eaque ratione fundatur. Erasmus in suis ad hunc locum annotationibus notat, Originem ea, quorum ratio potest reddi, vocasse rationalem religionem, et addit, Theophylactum affirmare, omnes nostras actiones iuxta rationis praescriptum perficiendas esse, cui etiam Erasmus subscribit.

Regenerationem, sine qua nemo in regnum Dei intrare potest, includi in Dei amore, qui (demonstrante et ipsum nostro philosopho) ex cognitione Dei intellectuali oritur, manifesto videre est ex iis, quae apostolus Johannes in 1. epistola cap. 4. v. 7. 16. 17. 18. comparatis cum v. 20. 21. de amore testatur. Praeterea regenerationem consistere in victoria, quam in malos affectus obtinemus, et in terrenarum et vanarum cupiditatum mortificatione, quae naturaliter in nobis inveniuntur; et e contrario in bonarum sive talium cupiditatum acquisitione, quae id tantummodo, quod verum et bonum est, spectant, ut et in acquisitione Dei amoris, pacis vel verae animi acquiescentiae, laetitiae, veritatis, iustitiae, (quae constans aeternaque suum cuique tribuendi est voluntas) et benignitatis etc., quae, prout philosophus noster evincit, sunt necessarii fructus intellectus: hoc, inquam, manifestum est ex iis, quae apostolus in epistola ad Ephes. c. 4. v. 22—24. et ad Coloss. c. 3. v. 9. 10. de vetere et novo homine, et in ea ad Rom. c. 8. a. v. 5. ad 15., nec non ad Gal. c. 5. v. 16. ad finem usque de imperio spiritus in carnem dicit.

Quod veritatem rei ad salutem scitu necessariae pro viribus conari intelligere, purasque intellectuales nancisci perceptiones ac secundum eas agere, hoc est, iuxta rationis dictamen vivere, neque cum sacra scriptura, neque cum religionis Christianae fundamentis (quod a multis creditur,

*) Conf. Matth. c. 7. v. 12. et c. 22. v. 37—40. Luc. c. 10. v. 27. 28. Rom. c. 13. v. 8. 9. 10. Gal. c. 5. v. 14.

qui tantum litera, non autem spiritu seu ratione ducuntur) pugnet, sed magnam partem cum utrisque conveniat, id primo ex iis scripturae locis elucet, in quibus meditatio et acquisitio veritatis et sapientiae et notitiae intelligitur atque commendatur*); nec non ex iis, in quibus sapientia, notitia et intelligentia ut actionum salutiferarum causae statuuntur.**) Quis enim inficias ibit, huius notitiae, huius intelligentiae etc. obiectum dogmata salutis esse, seu id quod ad salutem obtinendam necessario sciendum est? Sed et cui rei tam meditatio, quam acquisitio veritatis, intellectus etc. inservit, si nostrum non sit iuxta eius dictamen tam vivere, quam operari? Nec putandum est, vocabulis veritatis, sapientiae, notitiae etc. in sacra scriptura cognitionem aut animi assensum litera vel scripturae testimonio nixam denotari: tum enim magna re vera denotaretur inscitia, quum in iis tantum locum haberet, qui omni veritate, sapientia etc. destituuntur.

Secundo autem, qui fieri potest, ut pure intellectuales et adaequatas ideas de articulis ad salutem scitu necessariis habere, et iuxta eas ex dictamine rationis vivere et agere non conveniret cum Christianae religionis fundamentis, quum primo sacrae literae (omnibus Christianis concedentibus), quae documenta invicem contraria continere nequeunt, multis in locis id doceant, ut modo ostensum; deinde quum novum foedus, quod Deus per Christum instituit, cuiusque Christus est mediator***), in hoc consistat, quod Deus suas leges, quas tabulis insculptas

---

*) Conf. Iobi 28. 12—28. Prov. 1, 20. ad finem. c. 2, 1—15. 3, 13—26. 4, 5—8. 7, 4. 5. cap. 8. passim. 16, 22. 23, 23. 1 Cor. 14, 20. Gal. 3, 1. Coloss. 2, 2. 3. 1 Tim. 2, 3. 4. 1 Petr. 2, 2. 9. Quod hoc nono versu per Christi lucem admirabilem, ad quam vocat eos, qui in ignorantiae tenebris haerent, intelligendum sit, ii percipient, qui norunt, eos, qui talem de Deo eiusque voluntate notitiam possident, quae vel lege vel scriptura nititur (uti vulgus Iudaeorum, Rom 2, 17. 18. et speciatim vocati habebant), adhuc in ignorantiae caligine versari, et perfectam claritatem veritatis seu verae et purae intellectualis perceptionis esse proprietatem.

**) Vide de effectibus veritatis, notitiae etc. locos allegatos ex Proverbis, iisque adde Ies. 33, 6. 53, 11. Matth. 13, 15, 23. Ioh. 8, 31. 32. 17, 3. Philipp. 3, 8. 9. 10. Iac. 3, 17.

***) Conf. Hebr. 8, 6, 9, 15, 12, 24.

Israelitis notas fecerat, mentibus hominum inscribat*), hoc est, efficiat ut istarum legum sensum intelligant; et tertio quum huius foederis ministri non ducantur per literam seu scripturam, quemadmodum ii qui ministrarunt sub veteri foedere**), sed per spiritum***), hoc est, per intellectum, prout ex primo, nec non ex testimonio Iohannis epist. 1. cap. 5. vers. 6 et alibi patet? Manifestum ergo est, ea cum fundamentis Christianae religionis concordare.

Quia vero id, quod hic de novo foedere sive de religione Christiana demonstratum est, multum differt ab eo, quod plerumque de eo vulgus credit; et quia praeiudicia, quibus ii laborant, qui aliam hac in re fovent sententiam, in causa essent, quod hisce pauci assensum praeberent, quaedam notatu digna scripturae testimonia proferenda sunt, unde liquido appareat, munus Christi salvatoris nostri et finem, ob quem in mundum venit, primarium fuisse homines hanc docere notitiam, ne caecorum ritu, sicut Iudaei per legem mandatumve, sed per lumen cognitionis ducerentur.

Primum ergo testimonium est Iohannis Baptistae in evangelio Iohannis cap. 1. vers. 17. quod sic habet: Lex per Mosen est data, gratia et veritas per Christum facta est, hoc est, Moses instituit, ut per legem vel praeceptum ducerentur homines et vi legis vel praecepti operarentur; Christus vero docuit, ut per lumen gratiae ac veritatis ducerentur, viverent et agerent.†)

Alterum testimonium est ipsius servatoris, qui roganti Pilato, num rex esset, ita Iohann. cap. 18. v. 37. ex Syriaca Tremellii versione et cap. 17. vers. 17. inverso respondit: Ad hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testarer de veritate; nempe, hanc veritatem Dei rationem vel intellectum esse. Utor vocula rationis, non autem verbi (sic enim originale et Graecum vocabulum λόγος plerumque vertitur et eo apostolus Iohannes††) filium Dei innuit), primo quia testibus Erasmo in annotationibus

*) Vid. Ier. 31, 33. 34. 2 Cor. 3, 3. Hebr. 8, 8. 9. 10. 10, 16,

**) Vid. Rom. 2, 27. 29. 7, 6. 2 Cor. 3, 6. 7. 9. Hebr. 7, 16.

***) Vide tria allegata loca et Rom. cap. 8. usque ad vers. 17. Gal. 5, 18. 25.

†) Vide Ioh. 1, 4. 9. et cum iis compara v. 1. et 14.; item 8, 12. 12, 35. 36. 46. quos compara cum 14, 6.

††) Vid. Ioh. 1, 1. et 14. 1 Ioh. 1, 1. 5, 7. et Apoc. 14, 13.

suis ad vers. 1. cap. 1. evangelii Iohannis, aliisque linguarum peritis vox λόγος multo melius per rationem, quam per verbum exprimitur; deinde quia id, quod Iohannes de voce λόγος pronuntiat, optime de ratione interna vel de intellectu, nullatenus vero de verbo vel verbis intelligi aut iis applicari potest. Haec ratio in initio apud Deum, quin ipsa Deus fuit, hoc est, de divina natura participavit; sine hac nihil eorum, quae facta sunt, facta fuerunt; in hac fuit vita, et haec vita fuit lumen hominum intellectuale, teste Iohanne in evangelio cap. 1. vers 1. 2. 3. 4. Ecquem latet, internam Dei rationem seu intellectum non differre ab ipso Deo, et ideo in principio apud Deum, ipsamque Deum fuisse vel essentiae divinae fuisse participem? Quis inficiatur, sine eius opera nihil factum esse, et denique hominum mentem a mente divina admirabili luce illustrari? Quod autem haec de verbo vel verbis ore prolatis, quae in se considerata non nisi aëris sunt motus, intelligi nequeant, videtur adeo manifestum esse, ut supervacaneum foret, id rationibus evincere. Et quamvis Erasmus voce λόγος, quam rationem interpretatur, non internam, sed externam potius rationem intellexerit, quia tamen cum aliis linguarum peritis expresse testatur, vocem λόγος apud Graecos quoque internam rationem significare, nihil impedit, quo minus hoc sensu sumatur.

Christus porro de veritate testatur, quod sanctificet Iohann. c. 17. v. 17. 19., quod regeneret Ioh. c. 3. v. 5. 6. (Tit. 3, 5. comparato cum 1 Ioh. 5, 6.), quod hominem revera liberum reddat Ioh. c. 8. v. 31. 32., quod per illam in omnem veritatem ducamur Ioh. c. 14. v. 26. et c. 15. v. 16. et c. 16. v. 13., quod per eam solam ad Deum accedamus Ioh. c. 14. v. 6. (comparato cum 1 Cor. 1, 24.), et denique quod nihil omnino sine ea possimus facere, quod ad salutem requiritur, Ioh. c. 15. v. 3. 4. 5. comparato cum Ioh. c. 14. v. 6., in quo loco id, quod de se ipso Christus dicit, se nempe esse veritatem, necessario eo sensu accipiendum est, quemadmodum sumitur eo in loco, in quo Salomon affirmat se intellectum et aeternam sapientiam esse.

Quod id, quod Christus Matth. c. 5. v. 17. 18. expressis verbis indicet, se non venisse, ut legem destruat, sed ut compleat, et affirmat fore, ut coelum et terra citius transeant, quam vel iota (minima alphabeti litera) de lege, minime cum Christi vel Iohannis

testimonio pugnat, is percipiet, qui attendit, primo obligationem agendi, quod lex iubet, et id, quo ii, qui sub lege sunt, ad obedientiam ei praestandam instigantur, duas res valde diversas esse; secundo hanc obligationem non minus in iis locum habere et ad eos spectare, quibus lumen gratiae et veritatis illuxit, et ex rei cognitione mandata legis exsequuntur, quam in iis, qui ex legis praescripto vivunt et ex solo eius mandato eadem praestant. Hinc enim facile intelligere est, Iesum Christum de hac tantum obligatione hoc in loco, non vero de vita iuxta legem instituenda loqui.

Haec tamen clarius percipiuntur ex iis, quae ab apostolo de lege Dei traduntur; nimirum quod per Christum a lege liberemur et redimamur (Rom. c. 7 v. 6. c. 8. v. 2. et Gal. c. 4. v. 5.), quod per Christi corpus lex nobis sit mortua (Rom. c. 7 v. 4. 6. Gal. c. 2. v. 19.), quod lex tum desinat, quando venit fides (Gal. c. 3. v. 23. 24. 25.), quod ministerium literae aboleatur (2. Cor. c. 3. v. 7. 11. et Hebr. c. 7. v. 16. 18.) quod ii, qui sunt sub gratia, non sint sub lege (Rom c. 6. v. 14. 15.), et denique quod lex iustis non sit posita (1 Tim. c. 1. v. 9. Gal. c. 5. v. 22. 23.). Quoniam vero ex allegatis locis planum est, apostolum non modo de lege ceremoniali, sed speciatim de lege morali loqui, haec non possunt intelligi, uti indubitate ex ipsius servatoris explicatione apostolique testimonio ad Rom. c. 8. v. 3. 4. et c. 13. v. 8. 9. 10. et alibi apparet, de obligatione ea, quam lex praescribit, sed duntaxat de vita et operibus secundum legem instituentis capienda sunt.

Tertium et ultimum testimonium est apostoli Pauli in epistola ad Ephes. cap. 4. vers. 11. 12. 13. (collatis cum vers. 14 et 15.): Christus dedit alios quidem apostolos, alios vero prophetas, alios autem evangelistas, alios autem pastores et doctores ad perfectionem sanctorum, ad opus ministerii, ad aedificationem corporis Christi; donec perveniamus nos omnes ad unitatem fidei et agnitionis filii Dei in virum adultum, ad mensuram plenae staturae Christi. Nam quis neget Paulum docere, Christum dedisse apostolos, prophetas etc. in eum finem, ut nos omnes cognosceremus, quemadmodum Christus cognovit; quin ut ad magnam scientiae Christi mensuram perveniremus? Quis dubitet eorum laborem opusque ministerii eo spectasse, ut homines

tanta scientia imbuerent? Quis denique renuat per eam scientiam eiusve acquisitionem sanctorum perfectionem effici, et ita Christi corpus aedificari?

Manifestum porro est, quod cognitio de nostro servatore, et consequenter talis, qualem omnibus apprecatur, veritatis seu pure intellectualis de Deo eiusque voluntate sit cognitio; non vero ea, quae auctore vel externo nititur testimonio. Atque hoc patet primo inde, quod Iesus Christus patris sui voluntatem seu veritatem salvificae doctrinae, quam ipse praedicavit, intellexit, quodque eiusmodi scientia, quae externo firmatur testimonio, in eo locum nullum habuit. Secundo quatenus rei ad salutem scitu necessariae cognitione imbuimur, quae externo nititur testimonio, non pervenimus ad unitatem fidei, quod scilicet inter nos et cum Christo unum sumus, quemadmodum ille cum patre unum est (Ioh. 17, 21. 22. 23. Gal. 3, 28.), neque ad firmitatem, quam apostolus flagitat, quamque ut necessariam sequelam ex cognitione Christi profluentem statuit Eph. 4, 14.; sed quatenus eius rei veritatem percipimus. Sed et iam demonstrata fiunt quoque ex versu 15. plana.

Plura quam haec tria possent produci testimonia quibus ea, quae hic demonstranda sunt, non minori efficacia confirmantur. Verum ne nimis insistatur rei ex sacris literis tam manifestae, hoc duntaxat dicendum, praecipuum, quod scriptura de fide salvifica testatur, sine qua, ut omnes Christiani concedunt, nemo Christianus esse potest, et per cuius fidei participationem quilibet Christianus evadit, niti penitus spirituali sive mera intellectuali cognitione; quin id de ea solummodo et posse et debere intelligi, quod ea sit fides Dei (Rom. c. 3. v. 3.), fides Jesu Christi (Rom. c. 3. v. 22. 26. Gal. c. 2. v. 16. c. 3. v. 22. Phil. c. 3. v. 9.), filii Dei (Galat. c. 2. v. 20. in Deo enim, ut quivis novit, cui Deus innotuit, non alia, quam intellectualis tantum cognitio locum habet; Christus autem veritatem doctrinae salutis, quam praedicavit, intellexit), ipsa veritas (2 Thess. c. 2 v. 13. 1 Tim. c. 2. v. 7.), cognitio veritatis (Tit. c. 1. v. 1. Ioh. c. 17 v. 3.), sapientia (Act. c. 6. v. 5. 8. collat. cum v. 10. Rom. c. 10. v. 8. comparato cum 1 Cor. c. 1. v. 24. 2 Cor. c. 2. v. 16.), spiritus (2 Cor. c. 4. v. 13.), fructus spiritus (1 Cor. c. 12. v. 9. Gal. c. 5. v. 22.), verbum (Rom. c. 10. v. 8.) quo notitiam rei ad salutem scitu necessariae non externe, sed

interne in animo consequimur; testimonium Dei, quod testificatur in nobis de filio suo (1 Ioh. c. 5. v. 10.), donum (Rom. c. 12. v. 3. Eph. c. 2. v. 8.), opus Dei (Ioh. c. 6. v. 29.), quo charitas (Gal. c. 5. v. 6.) et nostra regeneratio vel spiritualis vivificatio et salus (Col. c. 2. v. 12. 1 Petr. c. 1. v. 5. 1 Ioh. c. 5. v. 4.) efficaciter perficitur; alia lex (Rom. c. 3. v. 27. Gal. c. 3. v. 11. 12.) seu aliud vitae exemplar, quam vel legis vel mandati; id, quo sacri codicis sensus eruendus et res in eo contentae noscendae sunt (2 Tim. c. 3. v. 15.), id quod perfectam continet certitudinem (Hebr. c. 10. v. 22. et c. 11. v. 1. Eph. c. 6. v. 16. Col. c. 2. v. 5.) et absolute omnem excludit dubitationem (Matth. c. 21. v. 21. Rom. c. 14. v. 23. Iac. c. 1. v. 6.), et denique quo lex stabilitur (Rom. c. 3. v. 31.*), et quo Dei iustificatio tantummodo datur, quae neque per legem (Gal. c. 3. v. 11. 21. Phil. c. 3. v. 9.) neque ex legis operibus (Rom. c. 3. v. 20. 28. c. 9. v. 31. 32. Gal. c. 2. v. 16.) obtineri potest, quaeque per legem et prophetas, hoc est, per sacras literas testimonium accepit, et sine lege, hoc est, absque scriptura revelata fuit (Rom. c. 3. v. 31.).

Quae lex et prophetae testantur, et sine lege aut scriptura manifestantur (haec etenim sibi invicem contrariari videntur, multique percipere non potuerunt), ea proprie sunt, quae non nisi spiritu seu puro intellectu intelliguntur. Huius generis sunt verbi causa: Dei filius, hoc est, Dei λόγος seu Dei sapientia, veritas, iustitia ante memorata, quia praestantissimus animi habitus est, et generatum rerum essentiae. Nam quoniam s. scriptura de iis testatur et ea ex sacrae scripturae testimonio cognosci nequeunt, praeter externum scripturae insuper revelatio (loquor cum scriptura) vel internum spiritus testimonium requiritur.

Haec solo fuit ratio, quod postquam Iesus Christus et discipulis et Iudaeis omnem patris sui voluntatem aperuisset externis verbis, iis praeterea dicat, quod nemo ad se potest venire, nisi ei a patre datum fuerit (Ioh. c. 6. v. 65.), quod quo ad se veniant necesse sit, ut a Deo audiverint et ab eo didicerint (Ioh. c. 6. v. 44. 45. c. 5. v. 37. c. 8. v. 43. 47.), quod spiritus veritatis

---

*) Vocula lex hoc loco denotat obligationem faciendi legis mandatum, non vero iuxta legem vivendi et operandi rationem

ubi venisset, eos omnia doceret, de se testimonium perhiberet, eosque in omnem duceret veritatem (Ioh. c. 14. v. 16. 17. 26. c. 15. v. 26. c. 16. v. 13.).

Haec quoque fuit ratio, quod apostolus, postquam Ephesiis et Colossensibus tam scriptis, quam verbis omne Dei consilium ita annuntiasset, ut nihil subticuerit (Act. c. 20. v. 17. ad 27.), Ephesiis adhuc precetur, ut Deus ipsis det spiritum sapientiae et revelationis in ipsius (Dei nempe) agnitione, ut iis largiatur illuminatos oculos mentis, quo sciant, quid sperandum sit vocatis a Deo, et quam dives et gloriosa sit haereditas, quam sanctis decrevit etc. (Eph. 1. v. 16—18.); Colossensibus vero apprecetur, ut impleantur cognitione voluntatis Dei in omni sapientia et prudentia spiritus atque crescant in agnitione ipsius Dei (Col. c. 1. v. 9. 10).

Quin haec fuit causa, quod Israëli non nisi per literam de Deo eiusque voluntate edocto (Rom. c. 2. v. 17. 18.) et testimonio solo scripturae nitenti in lectione veteris testamenti velamen cordi impositum fuerit (2 Cor. c. 3. v. 14. 15.), quod animalis homo, eum intellige, qui per solam literam, non autem per spiritum doctus est, non percipiat spiritualia, quodque ipsi sint stultitia, eaque nequeat, nempe tali cognitione, quae ab imaginatione originem habet, cognoscere (1 Cor. c. 2. v. 14.), quod e contrario spiritualis homo, qui scilicet de Deo, Dei filio etc. spirituales vel pure intellectuales nactus est perceptiones, omnia diiudicet, et ipse a nemine hominum animalium diiudicetur (ibid. v. 15.).

Restat denique hoc de fide dicendum, quod Paulus in ea quae est ad Romanos scripta epistola c. 10. v. 17. vocabulo auditus non innuat auditum auris externum, sed auditum auris internum vel τὸ intelligere; et hoc cuivis, qui quum antecedentia tum consequentia dicti capitas recte perceperit, manifestum erit.

Nullum est dubium, quin lector veritatis amans, quinque, quae iam dicta sunt ex sacris literis, attente legit et omnia cum iudico perpendit, omnino concessuris sit id, quod demonstrare animus fuit, iam esse demonstratum: videlicet id, quod philosophus noster demonstrat ab ipsa ratione praescribi de regula bene vivendi et summo hominis bono, accurate cum iis convenire, quae servator et apostoli docuerunt; nec non dogmata moralia Christianae religionis, vel ea, quae ut salvi simus facere tenemur,

perfecte in iis comprehendi; denique hoc studium, quo veritatem articulorum doctrinae, Christinae conamur intelligere et secundum eam vivere et agere, cum sacra scriptura et religione Christiana in omnibus concordare.

Si iam ea, quae gentium doctor de carne et carnalibus tradidit hominibus, per quos non nisi cupiditates animales intelligendae sunt, vel eiusmodi homines, qui necdum in affectus imperium possident, comparentur cum iis, quae philosophus in quarta parte ethices demonstrat de affectuum viribus et de humana impotentia in iis moderandis, non minor in illis convenientia, quam in modo ostensis deprehendetur.

Notent hic Christiani ut rem praestantissimam et notatu dignissimam, nostrum philosophum, quatenus id demonstrat, quod scriptores sacri docent, quodque cum Christianae religionis fundamentis congruit, et divinitatem et sacrarum literarum auctoritatem et simul veritatem religionis Christianae ostendere; adeo ut per hanc demonstrationem de iis tam certi simus aut esse possimus, ut neque Iudaeus, neque ethnicus, neque atheus, vel quisquis sit, istas labefactare possit.

Quis affirmabit certitudinem, quae miracula pro fundamento habet, inter Christinos locum obtinere, aut necessarium esse, quum demonstratum sit illis speciatim competere, ut veritatem articulorum, qui ad salutem requiruntur, intelligant; et quum certum sit, absolutam et immobilem certitudinem esse veritatis sive verae intellectualis perceptionis proprietatem; unde fit, ut talis perceptio omnimodam certitudinem includat? Qui enim fieri potest, ut ii, qui veritatem percipiunt, Deum exempli gratia existere, Dei filium, nempe Dei rationem vel Dei sapientiam hominum esse salvatorem et nos non posse sine eo salvari; Deum eiusque filium, quo salutem consequamur, esse cognoscendum, amandum etc., ut ii, inquam, miraculis indigeant, quibus de hisce veritatibus certi fiant, quum in se ipsis plus certitudinis de his rebus inveniant, quam vel omnibus miraculis ullo unquam tempore factis posset acquiri? Iure ergo meritoque dixit Paulus, quod Iudaei, hoc est, qui sub lege sunt et huius rei veritatem haud capiunt, miracula petunt.*) Imo ut ea impetrarent, saepius Christum molestia affecere. Vid. Matth. c. 12. v. 38. c. 16. v. 1. 3. 4. Marc. c. 8. v. 11. Luc. c. 11. v. 29 Haec

*) Conf. 1. Cor. 1, 22.

fuit causa, quod apostolus tantopere laboraverit summisque curis se defatigaverit, quo eos, qui Christo adhaerebant, ad omnem opulentiam persuasionis et ad intelligentiam cognitionis mysterii Dei patris et Christi perduceret. (Col. c. 2. v. 1. 2.), quod et se fecisse gloriatur.

Quae ad defensionem nostri philosophi et subtilissimorum eius scriptorum adducta sunt, refutationi eorum inservient, qui sine dubio ex crassa et supina ignorantia et a suis passionibus seducti acutissimum virum non tantum atheismi accusare, sed etiam pro viribus lectoribus suis persuadere conati sunt, eum in suis scriptis atheismum docere et eius positiones omnem religionem omnemque pietatem ex hominum animis tollere. Profecto si adversarii ad hoc psalmistae tantum attendissent (Ps. 14, 1. et 53, 2.): Dicit stultus in animo suo, nullus Deus est, eos hic locus sapientiores ac prudentiores reddere, quin etiam nunc eorum temeritatem ostendere posset. Nam his verbis psalmista satis clare ostendit, tam horrendum facinus re vera in sapientes (inter quos noster philosophus ipsis fatentibus collocandus est) nec cadere, nec cadere posse.

Quae serio cuncti huius viri adversarii sint moniti, ut, ubi ad scripta examinanda animum applicuerint, sibi summo studio caveant, ne quicquam tanquam falsum ac sacris literis et religioni Christianae adversum repudient, antequam bene mentem eius intellexerint, cum vero sacrarum literarum sensu et cum vera religione contulerint et ad examen revocaverint. Imprimis sibi caveant, ne conceptus erroribus forte obnoxios ac opiniones suas certitudine destitutas de sacrae scripturae sensu efficiant normam vel lapidem Lydium sive veritatis, sive falsitatis, vel eius, quod cum sacro codice atque religione Christiana concordat aut discordat. De his enim ex vero iudicare non tantum illi nullatenus possent, sed etiam forte relaberentur ad pristinas absurditates; adeo ut verum et bonum tanquam falsum et malum, et id, quod cum sacro codice, ut et cum Christiana religione convenit, tanquam istis contrarium reiicerent. Nam quod Christiani in tot sectas dividantur, qui et omnes simul et singuli iactant summaque contentione defendunt, articulos suos, licet summopere inter se discrepantes et secum ipsis pugnantes, esse dogmata religionis Christianae; quodque id, quod ab hoc tanquam dogma divinum et tanquam bonum ac sanctum lau-

detur, ab illo ut diabolicum, impium et malum repudietur; et quod denique tot turbae, tot contentiones, iam olim inter eos excitate, in hunc usque diem adhuc perdurent: horum omnium non alia fuit origo, quam quod sibi falso persuaserint, erroneos suos conceptus incertasque opiniones de sacrarum paginarum sensu ipsam scripturam et Dei infallibile fuisse verbum, quae deinceps pro norma et lapide Lydio veritatis et falsitatis habent. Haec schismata, hae contentiones tam diu procul dubio durabunt sine ulla emendationis spe, quam diu Christiani nec ad veram et infallibilem veritatis et falsitatis normam, nec ad id, quod cum sacra scriptura et cum religione Christiana convenit vel ab iis discrepat, attendunt.

Quia autem ex iis, quae dicta sunt, facile colligitur, quaenam haec sit norma, quisve hic sit lapis Lydius (in qua re Christiani inter se dissentiunt), minus necessarium erit id ipsum ostendere. Is tamen, qui id scire levi examine desiderat, animo volvat primo, omnia Dei mandata, testimonia et leges esse aeternas et ipsam veritatem, hoc est, aeternas esse veritates;*) atque doctrinam evangelii, quae Christianam in se continet religionem, sola veritate fundari, prout omnes Christiani largiri coguntur. Secundo animo perpendat, veritatem et sui et falsitatis esse indicem, eamque per se solam, non autem per aliud quid cognosci posse. Hinc namque satis superque patet, solam veritatem esse memoratam normam. Quare Christiani, qui veritatem eius, quod scriptura docet, intelligunt seu veras et puras habent perceptiones, iuxta ea, quae paulo ante de ipsa veritate vel de veris intellectualibus ideis protulimus, infallibiliter et absolute certi erunt, se mentem scripturae percepisse atque Dei verbum possidere.

Porro quia veritas, quemadmodum rerum natura vel essentia, simplex et indivisibilis est, et quia non nisi unica cuiusque rei veritas verusque sensus dari potest, Christiani quatenus huius rei veritatem intelligunt, necessario in eadem mente et in eadem sententia erunt coagmentati teste Paulo 1. ep. ad Cor. c. 1. v. 10. 11. et ad Phil. c. 2. v. 2. et c. 3. v. 16.

Quin constanter et in aeternum cupient et volent praestare, quod spiritus sanctus de tolerantia praecipit; et ideo infirmis in fide porrigent manum (Rom. c.

---

*) Vid. Ps. 19, 10. Ps. 119, 86. 138. 142. 144. 151. 152. 160.

14. v. 1. iis puta, quibus maior notitia deficit), et infirmorum infirmitatis sustinebunt (Rom. c. 15. v. 1. errantium intellige inscitias), proprium opus probabunt (Gal. c. 6. v. 4. Rom. c. 14. a v. 4. ad 14. 2. Cor. c. 1. v. 14.), nec dominabuntur aliorum fidei (1. Petri 5. v. 3.), sed erga errantes erunt placidi, eosque cum mansuetudine erudient, exspectaturi, num forte Deus illis sit daturus conversionem, ut agnoscant veritatem.*)

Tolerantiam hanc non tantum se extendere ad eos, qui levibus erroribus imbuti sunt, sed ad eos quoque, qui in fundamentalibus et essentialibus fidei articulis errant, docuit nos suo exemplo apostolus Paulus. Licet enim Galatae translati essent ad aliud evangelium (Gal. c. 1. v. 6. 7.) quam quod de Christo annuntiatum fuerat, et in hoc versarentur errore, iustitiam et caetera spiritus opera neque ex fide, neque ex obedientia veritatis**), sed ex operibus legis et per legem acquiri (id enim est errare in fundamentali fidei articulo): eos tamen his omnibus transmissis fratres suos Gal. c. 1. v. 11. c. 3. v. 15. c. 4. v. 12., nec non filios suos appellat Gal. c. 4. v. 19. et alibi.

Quum praeterea doctor gentium epist. ad Philippenses c. 3. v. 15. dicit: Hoc sentiamus (nempe quod iam modo de Iesu Christi cognitione eiusque virtute docuerat, quibus nostra vivificatio, iustificatio etc. perficiuntur), et si quid aliter sentitis, etiam hoc Deus revelabit vobis; manifestissime innuit, se eos velle tolerare, qui in articulo fundamentali de iustificatione aliter, ac ipse, nec ita, ut oportebat, sentiebant; sed et eos se pro fratribus et ecclesiae membris velle agnoscere.

Quandoquidem ii, qui ex impotentia et ignorantia non minus, quam alii inviti errent, et infans in Christo (eum puta, qui de fundamentalibus fidei articulis male sentit) aeque necessario sit infans, ac infans naturalis, et insuper ad adolescentiam et virilem aetatem in Christo conse-

---

*) Vid. 2 Tim. 2, 24. 25. 26. 1. Thess. 5, 14. 15. Matth. 12, 19. 20, in quo loco arundo quassata ac lucerna crepitans eos homines denotat, qui multis dubiis immersi sunt et in quibus sol veritatis necdum ortus, sed sub nebulis et ignorantiae et erroris occultus est.

**) Vid. Gal. 2, 21. item cap. 3. et 5. passim.

quendam et educatio et longum tempus requirantur, et sacra scriptura infantem, adolescentem et virum in Christo respectu graduum cognitionis distinguat, patet eos, qui in fundamentalibus, imo quocumque errant modo, esse tolerandos.

Quod ergo Christiani, quia fovent diversas opiniones, ab invicem discedant, se invicem pro Dei hostibus habeant, haereticos alii alios appellent, atro carbone notent, persequantur et facinora patrent, a quibus veri Christiani abhorrent, nullatenus veritatem, sed necessario falsam opinionem pro fundamento habent.

Negari nequit id, quod nunc de Christiana religione ostensum est ex scriptura, videri cum iis pungare, quae philosophus in tractatu theologico-politico demonstranda sumserat; nempe religionem in sola obedientia consistere, et veritatis indagationem et meditationem ad pure intellectuales atque adaequatas acquirendum ideas earum rerum, quas scriptura docet nullum obtinere locum. Quicumque vero hunc tractatum bene evolverit, non erit ignarus rationum, quae subtilissimum virum moverunt ad hoc propugnandum, et simul comperiet nostrum auctorem rationalem agnoscere religionem.

Quem latet, nobiscum ita comparatum esse et nos in eo statu esse constitutos, ut necessario sola obedientia, non vera cognitione ducamur? Quem fugit, multos in eodem statu ad vitae extremum terminum permanere? Horum respectu concedi facile potest, quod vir acutus in dicto tractatu demonstrat, quod scilicet Deus in sacro volumine non aliam sui notitiam flagitat, quam se iustissimum summeque misericordem et unicum esse vitae exemplar; seque duntaxat obedientiae et charitatis iustitiaeque exercitio colendum.

Indicat variis variis in locis apostolus multos, ut per cognitionem ducantur, non aeque aptos esse, ut plurimos, si cum toto genere humano conferantur, per obedientiam ducendos esse. Scribit enim in 1. epistola ad Cor. c. 3. v. 1. 2.: Et ego, fratres mei, non potui loqui vobiscum tanquam cum spiritualibus, hoc est, qui spiritu et intellectu ducuntur, sed tanquam cum carnalibus et tanquam infantibus in Christo, hoc est, qui per obedientiam ducendi sunt. Lac praebui bibendum vobis, hoc est, monstravi vobis viam obedientiae eaque vos alui, et non dedi vobis cibum, hoc est, non

dedi cognitionem. Non enim adhuc poteratis, sed nec etiam nunc potestis edere solidiorem cibum.

Ait praeterea idem apostolus 1. Cor. c. 2. v. 6. Sapientiam loquimur inter perfectos, hoc est, loquimur de via sapientiae inter spirituales (confer eiusdem cap. vers. 15.), qui spiritu vel intellectu aguntur.

Denique in epistola 2. ad Timoth. c. 3. v. 7. tales describit, qui omni tempore discunt et nunquam ad cognitionem veritatis venire possunt, ut scilicet ea, quae ad salutem sunt necessaria, cognoscant. Etenim per legem aut scripturam scire Iudaeis et infantibus in Christo est proprium, et omnes, senes ut juvenes, docti et indocti, ingenio pollentes aut eo destituti, aeque ad illud idonei sunt.

Qui modo dicta et a nostro philosopho in tractatu memorato demonstrata, Deum nimirum in scriptura solam obedientiam etc. exigere et philosophiam cum theologia nihil habere commune, quum utraque proprio nitatur talo, pro noxiis et seditiosis opinionibus habuerunt, easque summo studio falsas esse demonstrare conati sunt, assensum iis praebebunt, quae de Christiana religione, quantum eius spectatur cognitio, ostendimus.

Haec tam ad ethicam, quam ad sententiam auctoris nostri defendendam visum fuit adducere, quae praeter opinionem prolixius tractata sunt. Sed hic subsistendum, ne lectori taedium creetur. Tractatum politicum auctor noster paulo ante olitum composuit. Sunt in eo et accurate cogitationes et stylus clarus. Suam sententiam relictis multorum politicorum opinionibus, solidissime in eo proponit et consequentia ex ante cedentibus passim elicit. Agit in quinque prioribus capitibus de politica in genere, in sexto et septimo de monarchia, in octavo, nono et decimo de aristocratia, undecimum denique initium est imperii democratici. Mors autem intempestiva fuit in causa, quod hunc tractatum non absolverit, et quod nec de legibus nec de variis quaestionibus, quae politicam spectant, tractaverit, uti videre est ex epistola auctoris ad amicum tractatui politico praefixa.

Tractatus de Emendatione Intellectus est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus. Rei, quam in eo, tractat, dignitas et magna, quam in eo sibi scopum praefixit, utilitas, nempe intellectui viam sternere facillimam atque planissimam ad veram rerum cognitionem, calcar ipsi semper eum ad umbilicum

perducendi fuere. At operis pondus profundaeque meditationes et vasta rerum scientia, quae ad ejus perfectionem requirebantur, lento gradu eum promoverunt, ut et in causa fuerunt, quod non fuerit absolutus, quodque hic illic aliquid desideretur. Nam auctor in annotationibus, quas ipse addidit, saepius monet id, quod tractat, accuratius demonstrandum vel latius explicandum, sive in sua philosophia sive alibi. Quia vero res praestantissimas nec non utilissimas continet, in veritatis studioso studium excitabunt summum, nec parum adjubunt in ea indaganda, ideo eum simul cum aliis edere visum fuit, uti jam in admonitione, huic tractatui praefixa, dictum fuit. Tractat in eo primo de bono apparente, quod homines plerumque appetunt, nempe de divitiis, libidine et honore; et de vero bono, et quomodo sit acquirendum. Praescribit secundo quasdam vivendi regulas indeque ad intellectus emendationem transit. Ut autem haec emendatio melius procedat, quattuor diversos percipiendi modos enumerat, quos deinceps prolixtus paulo enucleat et ex iis, qui optimo scopo inserviunt, eligit. Porro, ut horum usum nosceremus, agit de intellectus instrumentis, videlicet de veris ideis, et eadem opera de recta ad ducendum intellectum via et methodo ejusque partibus.

Prima pars tradit, quomodo verae ideae ab aliis discernantur, et prospiciatur, ne falsae fictae et dubiae ideae, cum veris confundantur; et hac occasione prolixe de veris falsis, fictis et dubiis ideis agit, quibus denique aliquid de memoria ac oblivione annectit. Secunda pars regulas dat, quibus ex notis ignotum recte educatur, intelligaturque. Ut autem hoc rite fiat, perceptionem duobus modis fieri statuit, vel per solam essentiam vel per causam proximam. Quoniam vero utrumque non nisi ex vera rei definitione elicitur, leges definitionis rerum, tum creatarum tum increatarum proponit. Praeterea ut nostri conceptus concatenentur, media, quibus res particulares aeternae cognoscantur, praescribit. Et, ut haec omnia melius perficiantur, agit de viribus intellectus ejusque enumerat proprietates et hic finitur tractatus de emendatione intellectus.

Epistolae nec secundum materiam nec secundum authoritatem, a quibus vel ad quos scriptae sunt, in ordinem sunt redactae, sed juxta tempora, in quibus exaratae sunt; ea tamen ratione ordinatae sunt, ut omnes unius

viri epistolae et ad eas responsiones se invicem sequantur. Quia vero non quis scribat, sed quid scribatur, attendendum est, quaedam scribentium nomina omnibus literis, quaedam tantum initialibus quaedam nullis plane expressa sunt. Notet quoque, Lector benevolus, ei non mirum esse debere, si deprehendat in his epistolis Ethicam, tum temporis ineditam, tam ab eo, qui literas scribit, quam ab eo, qui eis respondet, allegari; ea namque ante multos annos a diversis fuit descripta et iis communicata. Haec hic loci monere visum fuit, ne quis suspicetur Ethicam ante hac editam fuisse. Notandum insuper est totum opus, paucis exemptis epistolis, latine conscriptum esse.....

Haec de scriptis, hoc libro contentis, tibi, Lector benevolo, indicare visum fuit. Omnes, qui veritatem sincere amant et solidam ac indubitatam rerum notitiam affectant, procul omni dubio summo afficientur dolore, quod haec scripta nostri philosophi magna ex parte imperfecta sunt. Profecto dolendum est, quod ille, qui jam modo tantos in veritatis cognitione progressus fecerat et tantum in ea progredienda sibi habitum comparaverat, tam immature, tam impestive mortem oppetierit, eo magis, quod non solum horum scriptorum perfectio, sed integra philosophia speranda fuisset, quem ad modum variis locis in tractatu de emendatione intellectus meminit; ubi absque dubio veram motus naturam atque qua ratione a priori tot varietates in materia cet. deducendae essent, demonstrasset, de quibus epistolis LXIII. et LXIV. mentio fit.

Proposuerat quoque sibi, algebram breviori atque magis intelligibili methodo aliaque plura opera conscribere, quem admodum varii amicorum pluries ab ipso audiverunt. Verum mors in nostro subtilissimo philosopho quoque ostendit, quod hominum propositum raro perficiatur. Spes tamen non exigua effulget, eruditio orbi non exiguum praestitum fuisse officium in hisce, licet imperfectis scriptis edendis, eumque haec animo grato accepturum. Non alius in iis publicandus fuit scopus, quam ut homines iis illuminarentur et veritatis cognitio magis ac magis innotesceret.

Benedicti de Spinoza

E T H I C A

ordine geometrico demonstrata

et

in quinque partes distincta

in quibus agitur

I. De Deo.
II. De natura et origine mentis.
III. De origine et natura affectuum.
IV. De servitute humana seu de affectuum viribus.
V. De potentia intellectus seu de libertate humana.

Ethices

Pars prima.

De Deo.

Definitiones.

I. Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.

II. Ea *res* dicitur *in suo genere finita*, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.

III. Per *substantiam* intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

IV. Per *attributum* intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens.

V. Per *modum* intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

VI. Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

VII. Ea res *libera* dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum deter-

minatur: necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

VIII. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur.

Explicatio. Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, propterea que per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

Axiomata.

I. Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.

II. Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.

III. Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.

IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

V. Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

VI. Idea vera debet cum suo ideato convenire.

VII. Quicquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.

Propositiones.

Propos. I. Substantia prior est natura suis affectionibus.

Demonstr. Patet ex definitione 3. et 5.

Propos. II. Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

Demonstr. Patet etiam ex definit. 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

Propos. III. Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.

Demonstr. Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per ax. 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per ax. 4.) una alterius causa esse non potest; quod erat demonstr.

Propos. IV. Duae aut plures res distinctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum.

Demonstr. Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt (per ax. 1.), hoc est (per defin. 3. et 5.) extra intellectum nihil datur praeter substantias eiusque affectiones. Nihil ergo extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt praeter substantias, sive quod idem est (per ax. 4.) earum attributa earumque affectiones; q. e d.

Propos. V. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.

Demonstr. Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (per prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, quum substantia sit prior natura suis affectionibus (per prop. 1.), depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est (per defin. 3. et 6.) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per prop. praeced.) non poterunt dari plures, sed tantum una; q. e. d.

Propos. VI. Una substantia non potest produci ab alia substantia.

Demonstr. In rerum natura non possunt dari duae substantiae eiusdem attributi (per prop. praeced.), hoc est (per prop. 2.) quae aliquid inter se commune habent; adeoque (per prop. 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci; q. e. d.

Corollar. Hinc sequitur substantiam ab alio produci non posse. Nam in rerum natura nihil datur praeter substantias earumque affectiones, ut patet ex axiom. 1. et defin. 3. et 5. Atqui a substantia produci non potest (per praeced. prop.). Ergo substantia absolute ab alio produci non potest; q. e. d.

Aliter. Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, eius cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per axioma 4.); adeoque (per defin. 3.) non esset substantia.

Propos. VII. Ad naturam substantiae pertinet existere.

Demonstr. Substantia non potest produci ab alio (per coroll. prop. praeced.); erit itaque causa sui, id est (per defin. 1.) ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere; q. e. d.

Propos. VIII. Omnis substantia est necessario infinita.

Demonstr. Substantia unius attributi non nisi unica existit (per prop. 5.), et ad ipsius naturam pertinet existere (per prop. 7.). Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita existere. At non finita. Nam (per defin. 2.) deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere (per prop. 7.); adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum (per prop. 5). Existit ergo infinita; q. e. d.

Schol. I. Quum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicuius naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam.

Schol. II. Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem septimae prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales habere vident, substantiis affingant. Qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt et sine ulla mentis repugnantia tam arbores, quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus, quam ex semine formari et quascumque formas in alias quascumque mutari imaginantur. Sic etiam qui naturam divinam cum

humana confundunt, facile Deo affectus humanos tribuunt, praesertim quam diu etiam ignorant, quomodo affectus in mente producuntur. Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate prop. 7. dubitarent; imo haec prop. omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id quod in se est et per se concipitur, hoc est, id cuius cognitio non indiget cognitione alterius rei: per modificationes autem id quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur. Quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum veritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur. Si quis ergo diceret, se claram et distinctam, hoc est, veram ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam et nihilo minus dubitare, num falsa sit (ut satis attendenti fit manifestum); vel, si quis statuat, substantiam creari, simul statuit, ideam falsam factam esse veram, quo sane nihil absurdius concipi potest. Adeoque fatendum necessario est, substantiae existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. Atque hinc alio modo concludere possumus, non dari nisi unicam eiusdem naturae; quod hic ostendere operae pretium esse duxi. Ut autem hoc ordine faciam, notandum est, 1. veram uniuscuiusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam. Ex quo sequitur hoc 2. nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere, neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae. Ex gr. definitio trianguli nihil aliud exprimit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum. 3. Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. 4. Denique notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari. His positis sequitur, quod, si in natura certus aliquis numerus individuorum existat, debeat necessario dari causa, cur illa in-

dividua et cur non plura nec pauciora existunt. Si ex. gr. in rerum natura viginti homines existant (quos maioris perspicuitatis causa suppono simul existere, nec alios antea in natura exstitisse), non satis erit (ut scilicet rationem reddamus, cur viginti homines existant) causam naturae humanae in genere, ostendere, sed insuper necesse erit, causam ostendere, cur non plures, nec pauciores, quam viginti existant; quandoquidem (per notam 3.) uniuscuiusque debet necessario dari causa, cur existat. At haec causa (per notam 2. et 3.) non potest in ipsa natura humana contineri, quandoquidem vera hominis definitio numerum vicenarium non involvit. Adeoque (per notam 4.) causa, cur hi viginti homines existunt, et consequenter cur unusquisque existit, debet necessario extra unumquemque dari; et propterea absolute concludendum, omne id, cuius naturae plura individua existere possunt, debere necessario, ut existant, causam externam habere. Iam quoniam ad naturam substantiae (per iam ostensa in hoc schol.) pertinet existere, debet eius definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi. At ex ipsius definitione (ut iam ex nota 2. et 3. ostendimus) non potest sequi plurium substantiarum existentia. Sequitur ergo ex ea necessario, unicam tantum eiusdem naturae existere, ut proponebatur.

Propos. IX. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.

Demonstr. Patet ex defin. 4.

Propos. X. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

Demonstr. Attributum enim est id quod intellectus de substantia percipit tanquam eius essentiam constituens (per defin. 4.); adeoque (per defin. 3.) per se concipi debet; q. e. d.

Schol. Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere. Id enim est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia quae

habet attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum (ut defin. 6. tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Si quis autem iam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes propositiones, quae ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere, eamque absolute infinitam esse, quapropter id signum frustra quaereretur.

Propos. XI. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo (per ax. 7.) eius essentia non involvit existentiam. Atqui hoc (per propos. 7.) est absurdum. Ergo Deus necessario existit; q. e. d.

Aliter. Cuiuscumque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam seu causa dari debet, quae impedit quo minus existat, sive quae eius existentiam tollat. Haec vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet, vel extra ipsam. Ex. gr. rationem, cur circulus quadratus non existat, ipsa eius natura indicat; nimirum, quia contradictionem involvit. Cur autem contra substantia existat, ex sola etiam eius natura sequitur, quia scilicet existentiam involvit. Vide prop. 7. At ratio, cur circulus vel triangulum existit, vel cur non existit, ex eorum natura non sequitur, sed ex ordine universae naturae corporeae. Ex eo enim sequi debet, vel iam triangulum necessario existere, vel impossibile esse ut iam existat. Atque haec per se manifesta sunt. Ex quibus sequitur, id necessario existere, cuius nulla ratio nec causa datur,

quae impedit quo minus existat. Si itaque nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit quo minus Deus existat, vel quae eius existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessario existere. At si talis ratio seu causa daretur, ea vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturae. Nam si eiusdem naturae esset, eo ipso concederetur dari Deum. At substantia, quae alterius esset naturae, nihil cum Deo commune habere (per prop. 2.), adeoque neque eius existentiam ponere neque tollere posset. Quum igitur ratio seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debebit necessario dari, siquidem non existit, in ipsa eius natura, quae propterea contradictionem involveret. Atque hoc de ente absolute infinito et summe perfecto affirmare, absurdum est; ergo nec in Deo, ne extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae eius existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit; q. e. d.

Aliter. Posse non existere impotentia est et contra posse existere potentia est (ut per se notum). Si itaque id, quod iam necessario existit, non nisi entia finita sunt; sunt ergo entia finita potentiora ente absolute infinito: atque hoc (ut per se notum) absurdum est. Ergo vel nihil existit, vel ens absolute infinitum necessario etiam existit. Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus. Vid. ax. 1. et prop. 7. Ergo ens absolute infinitum, hoc est (per defin. 6.) Deus necessario existit; q. e. d.

Schol. In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quod ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam quum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicuius rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit. Multi tamen forsan non facile huius demonstrationis evidentiam videre poterunt, quia assueti sunt, eas solummodo res contemplari, quae a causis externis fluunt; et ex his, quae cito fiunt, hoc est, quae facile existunt, eas etiam facile perire vident, et contra eas res factu difficiliores iudicant, hoc est, ad existendum non adeo faciles, ad quas plura pertinere concipiunt.

Verum ut ab his praeiudiciis liberentur, non opus habeo hic ostendere, qua ratione hoc enuntiatum: quod cito fit, cito perit, verum sit, nec etiam, an respectu totius naturae omnia aeque facilia sint, an secus; sed hoc tantum notare sufficit, me hic non loqui de rebus, quae a causis externis fiunt, sed de solis substantiis, quae (per prop. 6.) a nulla causa externa produci possunt. Res enim, quae a causis externis fiunt, sive eae multis partibus constent sive paucis, quicquid perfectionis sive realitatis habent, id omne virtuti causae externae debetur, adeoque earum existentia ex sola perfectione causae externae, non autem suae oritur. Contra, quicquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare eius etiam existentia ex sola eius natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam eius essentia. Perfectio igitur rei existentiam non tollit, sed contra ponit; imperfectio autem contra eandem tollit, adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus, quam de existentia entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est, Dei. Nam quandoquidem eius essentia omnem imperfectionem secludit absolutamque perfectionem involvit, eo ipso omnem causam dubitandi de ipsius existentia tollit, summamque de eadem certitudinem dat, quod mediocriter attendenti perspicuum fore credo.

Propos. XII. Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.

Demonstr. Partes enim, in quas substantia sic concepta divideretur, vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, tum (per prop. 8.) unaquaeque pars debebit esse infinita, et (per prop. 6.) causa sui, et (per prop. 5.) constare debebit ex diverso attributo, adeoque ex una substantia plures constitui poterunt, quod (per prop. 6.) est absurdum. Adde, quod partes (per propos. 2.) nihil commune cum suo toto haberent, et totum (per defin. 4. et prop. 10.) absque suis partibus et esse et concipi posset, quod absurdum esse, nemo dubitare poterit. Si autem secundum ponatur, quod scilicet partes naturam substantiae non retinebunt; ergo, quum tota substantia in aequales partes esset divisa, naturam substantiae amitteret et esse desineret, quod (per prop. 7.) est absurdum.

Propos. XIII. Substantia absolute infinita est indivisibilis.

Demonstr. Si enim divisibilis esset, partes, in quas divideretur, vel naturam substantiae absolute infinitae retinebunt, vel non. Si primum, dabuntur ergo plures substantiae eiusdem naturae, quod (per prop. 5.) est absurdum. Si secundum ponatur, ergo (ut supra) poterit substantia absolute infinita desinere esse, quod (per prop. 11.) est etiam absurdum.

Coroll. Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

Schol. Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita, et quod per partem substantiae nihil aliud intelligi potest, quam substantia finita, quod (per prop. 8.) manifestam contradictionem implicat.

Propos. XIV. Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Demonstr. Quum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (per defin. 6.), isque necessario existat (per prop. 11.); si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod (per prop. 5.) est absurdum; adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc (per primam partem huius demonstr.) est absurdum. Ergo extra Deum nulla dari, neque concipi potest substantia; q. e. d.

Coroll. I. Hinc clarissime sequitur 1. Deum esse unicum, hoc est (per defin. 6.) in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse, ut in scholio prop. 10. iam innuimus.

Coroll. II. Sequitur 2. rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel (per ax. 1.) affectiones attributorum Dei.

Propos. XV. Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

Demonstr. Praeter Deum nulla datur neque concipi potest substantia (per prop. 14.), hoc est (per defin. 3.) res, quae in se est et per se concipitur. Modi autem (per defin. 5.) sine substantia nec esse nec concipi possunt; quare hi in sola divina natura esse et per ipsam solam concipi possunt. Atqui praeter substantias et modos nil datur (per ax. 1.). Ergo nihil sine Deo esse neque concipi potest; q. e. d.

Schol. Sunt qui Deum instar hominis corpore et mente constantem atque passionibus obnoxium fingunt. Sed quam longe hi a vera Dei cognitione aberrent, satis ex iam demonstratis constat. Sed hos mitto. Nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant: quod etiam optime probant ex eo, quod per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam, quo nihil absurdius de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest. Attamen interim aliis rationibus, quibus hoc idem demonstrare conantur, clare ostendunt, se substantiam ipsam corpoream sive extensam a natura divina omnino removere, atque ipsam a Deo creatam statuunt. Ex qua autem divina potentia creari potuerit, prorsus ignorant; quod clare ostendit, illos id quod ipsimet dicunt, non intelligere. Ego saltem satis clare, meo quidem iudicio, demonstravi (vid. coroll. prop. 6. et schol. 2. prop. 8.) nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. Porro prop. 14. ostendimus, praeter Deum nullam dari neque concipi posse substantiam. Atque hinc conclusimus, substantiam extensam unum ex infinitis Dei attributis esse. Verum ad pleniorem explicationem adversariorum argumenta refutabo, quae omnia huc redeunt. Primo, quod substantia corporea, quatenus substantia, constat, ut putant, partibus; et ideo eandem infinitam posse esse, et consequenter ad Deum pertinere posse negant. Atque hoc multis exemplis explicant, ex quibus unum aut alterum afferam. Si substantia corporea, aiunt, est infinita, concipiatur in duas partes dividi; erit unaquaeque pars vel finita vel infinita. Si illud, componitur ergo infinitum ex duabus partibus finitis, quod est absurdum. Si hoc, datur ergo infinitum duplo maius alio infinito, quod etiam est

absurdum. Porro, si quantitas infinita mensuratur partibus pedes aequantibus, infinitis talibus partibus constare debebit, ut et si partibus mensuretur digitos aequantibus; ac propterea unus numerus infinitus erit duodecies maior alio infinito. Denique, si ex uno puncto infinitae cuiusdam quantitatis concipiatur, duas lineas, ut AB, AC, certa ac determinata in initio distantia in infinitum protendi; cer-



tum est, distantiam inter B et C continuo augeri et tandem ex determinata indeterminabilem fore. Quum igitur haec absurda sequantur, ut putant, ex eo, quod quantitas infinita supponitur: inde concludunt, substantiam corpoream debere esse finitam, et consequenter ad Dei essentiam non pertinere. Secundum argumentum petitur etiam a summa Dei perfectione. Deus enim, inquiunt, quum sit ens summe perfectum, pati non potest: atqui substantia corporea, quandoquidem divisibilis est, pati potest; sequitur ergo, ipsam ad Dei essentiam non pertinere. Haec sunt, quae apud scriptores invenio argumenta, quibus ostendere conantur, substantiam corpoream divina natura indignam esse, nec ad eandem posse pertinere. Verumenimvero siquis recte attendat, me ad haec iam respondisse comperiet; quandoquidem haec argumenta in eo tantum fundantur, quod substantiam corpoream ex partibus componi supponunt, quod iam (prop. 12. cum coroll. prop. 13.) absurdum esse ostendi. Deinde si quis rem recte perpendere velit, videbit, omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo iam non disputo), ex quibus concludere volunt, substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi, quod quantitas infinita supponatur, sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt; quare ex absurdis, quae inde sequuntur, nihil aliud concludere possunt, quam quod quantitas infinita non sit

mensurabilis et quod ex partibus finitis conflari non possit. Atque hoc idem est, quod nos supra (propos. 12. etc.) iam demonstravimus. Quare telum, quod in nos intendunt, in se ipsos revera coniiciunt. Si igitur ipsi ex suo hoc absurdo concludere tamen volunt, substantiam extensam debere esse finitam, nihil aliud hercle faciunt, quam si quis ex eo, quod finxit, circulum quadrati proprietates habere, concludit, circulum non habere centrum, ex quo omnes ad circumferentiam ductae lineae sunt aequales. Nam substantiam corpoream, quae non nisi infinita, non nisi unica et non nisi indivisibilis potest concipi (vid. prop. 8. 5. et 12.), eam ipsi ad concludendum eandem esse finitam, ex partibus finitis conflari et multiplicem esse et divisibilem, concipiunt. Sic etiam alii, postquam fingunt, lineam ex punctis componi, multa sciunt invenire argumenta, quibus ostendant, lineam non posse in infinitum dividi. Et profecto non minus absurdum est ponere, quod substantia corporea ex corporibus sive partibus componatur, quam quod corpus ex superficiebus, superficies ex lineis, lineae denique ex punctis componantur. Atque hoc omnes, qui claram rationem infallibilem esse sciunt, fateri debent, et imprimis ii qui negant, dari vacuum. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes realiter distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest. Quum igitur vacuum in natura non detur (de quo alias), sed omnes partes ita concurrere debent, ne detur vacuum; sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui, hoc est, substantiam corpoream, quatenus substantia est, non posse dividi. Si quis tamen iam quaerat, cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem; ei respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et in-

tellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit; praecipue si ad hoc etiam attendatur, quod materia ubique eadem est, nec partes in eadem distinguuntur, nisi quatenus materiam diversimode affectam esse concipimus, unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter. Ex. gr. aquam, quatenus aqua est, dividi concipimus eiusque partes ab invicem separari: at non, quatenus substantia est corporea; eatenus enim neque separatur neque dividitur. Porro aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at quatenus substantia nec generatur nec corrumpitur. Atque his me ad secundum argumentum etiam respondisse puto; quandoquidem id in eo etiam fundatur, quod materia, quatenus substantia, divisibilis sit et ex partibus conflетur. Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset, quandoquidem (per. prop. 14) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt, et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt, et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensam divina natura indignam esse, tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis.

Propos. XVI. Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

Demonstr. Haec propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cuiuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Quum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per defin. 6.), quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis (hoc est, omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) necessario sequi debent; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur, Deum omnium rerum, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, esse causam efficientem.

Coroll. II. Sequitur 2. Deum causam esse per se, non vero per accidens.

Coroll. III. Sequitur 3. Deum esse absolute causam primam.

Propos. XVII. Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.

Demonstr. Ex sola divinae naturae necessitate, vel (quod idem est) ex solis eiusdem naturae legibus, infinita absolute sequi, modo prop. 16. ostendimus; et prop. 15. demonstravimus, nihil sine Deo esse nec concipi posse, sed omnia in Deo esse. Quare nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur vel cogatur; atque adeo Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur 1. nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem incitet ad agendum.

Coroll. II. Sequitur 2. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1. prop. 14.), et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.) Adeoque (per defin. 7.) solus est causa libera; q. e. d.

Schol. Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quod potest, ut putant, efficere, ut ea quae ex eius natura sequi diximus, hoc est, quae in eius potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quod Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, eius tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum. Porro infra absque ope huius propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese aiunt, quod Deo tribuere possunt, quam id quod in nobis summa est perfectio. Porro, tametsi Deum actu summe intelligentem concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere ut existant; nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia, inquiunt, quae in eius intellectu sunt, creavisset, nihil tum amplius creare potuisset, quod

credunt Dei omnipotentiae repugnare; ideoque maluerunt Deum ad omnia indifferentem statuere, nec aliud creantem praeter id quod absoluta quadam voluntate decrevit creare. Verum ego me satis clare ostendisse puto (vid. prop. 16.), a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, eius tres angulos aequari duobos rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit. Et hoc modo Dei omnipotentia longe, meo quidem iudicio, perfectior statuitur. Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia quae intelligit crearet, suam iuxta ipsos exhauriret omnipotentiam et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuant, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae eius potentia se extendit; quo absurdius aut Dei omnipotentiae magis repugnans non video, quid fingi possit. Porro (ut de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam) si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans. Quod sic demonstrabo. Si intellectus ad divinam naturam pertinet, non poterit, uti noster intellectus posterior (ut plerisque placet), vel simul natura esse cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior est causalitate (per coroll. 1. prop. 16.); sed contra veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit obiective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse asseruerunt. Quum itaque Dei intellectus sit unica rerum causa, videlicet (ut ostendimus) tam earum

essentiae, quam earum existentiae, debet ipse necessario ab iisdem differre tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis (est enim haec aeterna veritas); et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt, in existendo autem differe debent; et propterea si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed si unius essentia destrui posset et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae et existentiae alicuius effectus est causa, a tali effectu differre debet tam ratione essentiae, quam ratione existentiae. Atqui Dei intellectus est et essentiae et existentiae nostri intellectus causa: ergo Dei intellectus, quatenus divinam essentiam constituere concipitur, a nostro intellectu tam ratione essentiae, quam ratione existentiae differt, nec in ulla re, praeterquam in nomine, cum eo convenire potest, ut volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, ut facile unusquisque videre potest.

Propos. XVIII. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Demonstr. Omnia quae sunt in Deo sunt et per Deum concipi debent (per prop. 15.), adeoque (per coroll. 1. prop. 16.) Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa; quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari substantia (per prop. 14.), hoc est (per defin. 4.) res, quae extra Deum in se sit; quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens; q. e. d.

Propos. XIX. Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna.

Demonstr. Deus enim (per defin. 6.) est substantia, quae (per prop. 11.) necessario existit, hoc est (per prop. 7.) ad cuius naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cuius definitione sequitur ipsum existere; adeoque (per defin. 8.) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id quod (per defin. 4.) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (ut iam ex prop. 7. de-

monstravi) pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna; q. e. d.

Schol. Haec propositio quam clarissime etiam patet ex modo, quo (prop. 11.) Dei existentiam demonstravi. Ex ea, inquam, demonstratione constat, Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem. Deinde princip. philos. Cartesii part. 1. prop. 19. alio etiam modo Dei aeternitatem demonstravi, nec opus est eum hic repetere.

Propos. XX. Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt.

Demonstr. Deus (per anteced. prop.) eiusque attributa sunt aeterna, hoc est (per defin. 8.) unumquodque eius attributorum existentiam exprimit. Eadem ergo Dei attributa, quae (per defin. 4.) Dei aeternam essentiam explicant, eius simul aeternam existentiam explicant, hoc est, illud ipsum quod essentiam Dei constituit, constituit simul ipsius existentiam; adeoque haec et ipsius essentia unum et idem sunt; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur 1. Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem.

Coroll. II. Sequitur 2. Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia. Nam si ratione existentiae mutarentur, deberent etiam (per prop. praeced.) ratione essentiae mutari, hoc est (ut per se notum) ex veris falsa fieri; quod est absurdum.

Propos. XXI. Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

Demonstr. Concipe, si fieri potest (siquidem neges), aliquid in aliquo Dei attributo ex ipsius absoluta natura sequi, quod finitum sit et determinatam habeat existentiam sive durationem, ex. gr. ideam Dei in cogitatione. At cogitatio, quandoquidem Dei attributum supponitur, est necessario (per prop. 11.) sua natura infinita. Verum quatenus ipsa ideam Dei habet, finita supponitur. At (per defin. 2.) finita concipi non potest, nisi per ipsam cogita-

tionem determinetur: sed non per ipsam cogitationem, quatenus ideam Dei constituit (eatenus enim finita supponitur esse): ergo per cogitationem, quatenus ideam Dei non constituit, quae tamen (per prop. 11.) necessario existere debet. Datur igitur cogitatio non constituens ideam Dei, ac propterea ex eius natura, quatenus est absoluta cogitatio, non sequitur necessario idea Dei (concipitur enim ideam Dei constituens et non constituens); quod est contra hypothesin. Quare si idea Dei in cogitatione, aut aliquid (perinde est, quicquid sumatur, quandoquidem demonstratio universalis est) in aliquo Dei attributo ex necessitate absolutae naturae ipsius attributi sequatur, id debet necessario esse infinitum; quod erat primum.

Deinde id quod ex necessitate naturae alicuius attributi ita sequitur, non potest determinatam habere durationem. Nam si neges, supponatur res, quae ex necessitate naturae alicuius attributi sequitur, dari in aliquo Dei attributo, ex. gr. idea Dei in cogitatione, eaque supponatur aliquando non exstitisse, vel non exstitura. Quum autem cogitatio Dei attributum supponatur, debet et necessario et immutabilis existere (per prop. 11. et coroll. 2. prop. 20.). Quare ultra limites durationis ideae Dei (supponitur enim aliquando non exstitisse, aut non exstitura) cogitatio sine idea Dei existere debebit; atqui hoc est contra hypothesin; supponitur enim, ex data cogitatione necessario sequi ideam Dei. Ergo idea Dei in cogitatione, aut aliquid quod necessario ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequitur, non potest determinatam habere durationem, sed per idem attributum aeternum est; quod erat secundum. Nota, hoc idem esse affirmandum de quacumque re, quae in aliquo Dei attributo ex Dei absoluta natura necessario sequitur.

Propos. XXII. Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

Demonstr. Huius propositionis demonstratio procedit eodem modo, ac demonstratio praecedentis.

Propos. XXIII. Omnis modus, qui et necessario et infinitus existit, necessario sequi debuit vel ex absoluta

natura alicuius attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit.

Demonstr. Modus enim in alio est, per quod concipi debet (per defin. 5.), hoc est (per prop. 15.) in solo Deo est et per solum Deum concipi potest. Si ergo modus concipitur necessario exsistere et infinitus esse, utrumque hoc debet necessario concludi sive percipi per aliquod Dei attributum, quatenus idem concipitur infinitatem et necessitatem existentiae, sive (quod per defin. 8. idem est) aeternitatem exprimere, hoc est (per defin. 6. et prop. 19.) quatenus absolute consideratur. Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate (de quo prop. 21.) vel mediante aliqua modificatione, quae ex eius absoluta natura sequitur, hoc est (per prop. praeced.) quae et necessario et infinita existit; q. e. d.

Propos. XXIV. Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam.

Demonstr. Patet ex definitione 1. Id enim, cuius natura (in se scilicet considerata) involvit existentiam, causa est sui et ex sola suae naturae necessitate existit.

Coroll. Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut termino scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam sive res existant, sive non existant, quotiescumque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cuius solam naturam pertinet existere (per coroll. 1. prop. 14.)

Propos. XXV. Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

Demonstr. Si negas, ergo rerum essentiae Deus non est causa; adeoque (per ax. 4.) potest rerum essentia sine Deo concipi. Atqui hoc (per prop. 15.) est absurdum. Ergo rerum etiam essentiae Deus est causa; q. e. d.

Schol. Haec propositio clarius sequitur ex propo-

sitione 16. Ex ea enim sequitur, quod ex data natura divina tam rerum essentia, quam existentia debeat necessario concludi; et, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est, quod adhuc clarius ex sequenti corollario constabit.

Corollar. Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Demonstratio patet ex proposit. 15. et definit. 5.

Propos. XXVI. Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata; et quae a Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare.

Demonstr. Id per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum); adeoque tam eius essentiae, quam existentiae, Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens (per prop. 25. et 16.); quod erat primum. Ex quo etiam quod secundo proponitur clarissime sequitur. Nam si res, quae a Deo determinata non est, se ipsam determinare posset, prima pars huius falsa esset; quod est absurdum, ut ostendimus.

Prop. XXVII. Res, quae a Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest.

Demonstr. Haec propositio patet ex axiomate tertio.

Propos. XXVIII. Quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, et sic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est (per prop. 26. et coroll. prop. 24.) At id, quod finitum est et de-

terminatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est (per prop. 21.). Debuit ergo ex Deo vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam et modos nil datur (per axioma 1. et defin. 3. et 5.), et modi (per coroll. prop. 25.) nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo vel aliquo eius attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit (per prop. 22.). Debuit ergo sequi, vel ad existendum et operandum determinari a Deo vel aliquo eius attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem huius iamiam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum; q. e. d.

Schol. Quum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae ex absoluta eius natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt: hinc sequitur 1. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut aiunt. Nam Dei effectus sine sua causa nec esse nec concipi possunt (per prop. 15. et coroll. prop. 24.). Sequitur 2. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius quae ex absoluta eius natura sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est. At omnia quae sunt in Deo sunt et a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse nec concipi possint.

Propos. XXIX. In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

Demonstr. Quicquid est, in Deo est (per prop. 15.). Deus autem non potest dici res contingens. Nam (per

prop. 11.) necessario, non vero contingenter existit. Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt (per prop. 16.); idque vel quatenus divina natura absolute (per prop. 21.), vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur (per prop. 27.). Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt (per coroll. prop. 24.), sed etiam (per prop. 26.) quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur. Quod si a Deo (per eand. prop.) determinati non sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos determinent; et contra (per prop. 27.) si a Deo determinati sint, impossibile, non vero contingens est, ut se ipsos indeterminatos reddant. Quare omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum, nullumque datur contingens; q. e. d.

Schol. Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus iam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.) Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

Propos. XXX. Intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud.

Demonstr. Idea vera debet convenire cum suo ideato (per axioma 6.), hoc est (ut per se notum) id, quod in intellectu obiective continetur, debet necessario in natura dari. Atqui in natura (per coroll. 1. prop. 14.) non nisi una substantia datur, nempe Deus, nec ullae aliae affectiones (per prop. 15.) quam quae in Deo sunt et quae (per eandem prop.) sine Deo nec esse nec concipi possunt.

Ergo intellectus actu finitus aut actu infinitus Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet et nihil aliud; q. e. d.

Propos. XXXI. Intellectus actu, sive is finitus sit sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque (per defin. 5.) per absolutam cogitationem concipi debet; nempe (per prop. 15. et defin. 6.) per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse nec concipi possit. Ac propterea (per schol. prop. 29.) ad naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi; q. e. d.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat.

Propos. XXXII. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria

Demonstr. Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (per prop. 28.) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum. Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo, non quatenus substantia absolute infinita est, sed quatenus attributum habet, quod infinitam et aeternam cogitationis essentiam exprimit (per prop. 23.). Quocumque igitur modo sive finita sive infinita concipiatur, causam requirit, a qua ad existendum et operandum determinetur; adeoque (per defin. 7.) non potest dici causa libera, sed tantum necessaria vel coacta; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur 1. Deum non operari ex libertate voluntatis.

Coroll. 2. Sequitur 2. voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, et absolute, ut omnia naturalia, quae (per prop. 29.) a Deo ad existendum et operandum certo modo determinari debent. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum et operandum certo modo determinetur. Et quamvis ex data voluntate sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quae ex motu et quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus et quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia, sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus et quies et omnia reliqua, quae ostendimus ex necessitate divinae naturae sequi, et ab eadem ad existendum et operandum certo modo determinari.

Propos. XXXIII. Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

Demonstr. Res enim omnes ex data Dei natura necessario sequutae sunt(per prop. 16.), et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et poerandum (per prop. 29.). Si itaque res alterius naturae potuissent esse, vel alio modo ad operandum determinari, ut naturae ordo alius esset, ergo Dei etiam natura alia posset esse, quam iam est; ac proinde (per prop. 11.) illa etiam deberet existere, et consequenter duo vel plures possent dari dii; quod (per coroll. 1. prop. 14.) est absurdum. Quapropter res nullo alio modo neque alio ordine etc. q. e. d.

Schol. I. Quoniam his luce meridiana clarius ostendi, nihil absolute in rebus dari, propter quod contingentes dicantur, explicare iam paucis volo, quid nobis per contingens erit intelligendum; sed prius, quid per necessarium et impossibile. Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae. Rei enim alicuius existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa effi-

ciente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cuius essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam nec ut necessaria nec ut impossibilis videri nobis potest; ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus.

Schol. II. Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt. Neque hoc Deum ullius arguit imperfectionis; ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit. Imo ex huius contrario clare sequeretur (ut modo ostendi), Deum non esse summe perfectum; nimirum quia, si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda diversa ab ea, quam ex consideratione entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere. Verum non dubito, quin multi hanc sententiam ut absurdam explodant, nec animum ad eandem perpendendam instituere velint: idque nulla alia de causa, quam quia Deo aliam libertatem assueti sunt tribuere, longe diversam ab illa, quae a nobis (defin. 6.) tradita est, videlicet absolutam voluntatem. Verum neque etiam dubito, si rem meditari vellent, nostrarumque demonstrationum seriem recte secum perpendere, quin tandem talem libertatem, qualem iam Deo tribuunt, non tantum ut nugatoriam, sed ut magnum scientiae obstaculum plane reiiciant. Nec opus est ut ea, quae in scholio propositionis 17. dicta sunt, hic repetam. Attamen in eorum gratiam adhuc ostendam, quod, quamvis concedatur, voluntatem ad Dei essentiam pertinere, ex eius perfectione nihilo minus sequatur, res nullo alio potuisse modo neque ordine a Deo creari; quod facile erit ostendere, si prius consideremus id quod ipsimet concedunt, videlicet ex solo Dei decreto et voluntate pendere, ut unaquaeque res id quod est sit; nam alias Deus omnium rerum causa non esset: deinde quod omnia Dei decreta ab aterno ab ipso Deo sancita fuerunt; nam alias imperfectionis et inconstantiae argue-

retur. At quum in aeterno non detur quando, ante, nec post, hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse. At dicunt, quod, quamvis supponeretur, quod Deus aliam rerum naturam fecisset, vel quod ab aeterno aliud de natura eiusque ordine decrevisset. nulla inde in Deo sequeretur imperfectio. Verum si hoc dicant, concedent simul, Deum posse sua mutare decreta. Nam si Deus de natura eiusque ordine aliud, quam decrevit, decrevisset, hoc est, ut aliud de natura voluisset et concepisset, alium necessario quam iam habet intellectum, et aliam quam iam habet voluntatem habuisset. Et si Deo alium intellectum aliamque voluntatem tribuere licet absque ulla eius essentiae eiusque perfectionis mutatione; quid causae est, cur iam non possit sua de rebus creatis decreta mutare et nihilo minus aeque perfectus manere? Eius enim intellectus et voluntas circa res creatas et earum ordinem in respectu suae essentiae et perfectionis perinde est quomodocumque concipiatur. Deinde omnes quos vidi philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum potentia, sed tantum actu. Quum autem et eius intellectus et eius voluntas ab eiusdem essentia non distinguantur, uti etiam omnes concedunt; sequitur ergo hinc etiam, quod, si Deus alium intellectum actu habuisset et aliam voluntatem, eius etiam essentia alia necessario esset; ac proinde (ut a principio conclusi) si aliter res, quam iam sunt, a Deo productae essent, Dei intellectus eiusque voluntas, hoc est (ut conceditur) eius essentia alia esse deberet; quod est absurdum.

Quum itaque res nullo alio modo nec ordine a Deo produci potuerint, et hoc verum esse ex summa Dei perfectione sequatur; nulla profecto sana ratio persuadere nobis potest, ut credamus, quod Deus noluerit omnia, quae in suo intellectu sunt, eadem illa perfectione, qua ipsa intelligit, creare. At dicent, in rebus nullam esse perfectionem, neque imperfectionem, sed id quod in ipsis est, propter quod perfectae sunt aut imperfectae, et bonae aut malae dicuntur, a Dei tantum voluntate pendere; atque adeo si Deus voluisset, potuisset efficere, ut id quod iam perfectio est summa esset imperfectio, et contra. Verum quid hoc aliud esset, quam aperte affirmare, quod Deus, qui id quod vult necessario intelligit, sua voluntate efficere potest, ut res alio modo,

quam intelligit, intelligat? Quod (ut modo ostendi) magnum est absurdum. Quare argumentum in ipsos retorquere possum hoc modo: „Omnia a Dei potestate pendent. Ut res itaque aliter se habere possint, necessario Dei voluntas aliter se habere etiam deberet: atqui Dei voluntas aliter se habere nequit (ut modo ex Dei perfectione evidentissime ostendimus); ergo neque res aliter se habere possunt.“ Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subiicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendit, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subiicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. Quare non est, ut in hoc absurdo refutando tempus consumam.

Propos. XXXIV. Dei potentia est ipsa ipsius essentia.

Demonstr. Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui (per prop. 11.), et (per prop. 16. eiusque coroll.) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia; q. e. d.

Propos. XXXV. Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

Demonstr. Quicquid enim in Dei potestate est, id (per prop. praeced.) in eius essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est; q. e. d.

Propos. XXXVI. Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur.

Demonstr. Quicquid existit, Dei naturam sive essentiam certo et determinato modo exprimit (per coroll. prop. 25), hoc est (per prop. 34.) quicquid existit, Dei potentiam,

quae omnium rerum causa est, certo et determinato modo exprimit, adeoque (per prop. 16.) ex eo aliquis effectus sequi debet; q. e. d.

Appendix. His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis sive absoluto beneplacito, sed ex absoluta Dei natura sive infinita potentia. Porro ubicumque data fuit occasio, praeiudicia, quae impedire poterant, quo minus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi. Sed quia non pauca adhuc restant praeiudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant et possunt, quo minus homines rerum concatenationem eo quo ipsam explicui modo amplecti possint, eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praeiudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales ut ipsos propter finem agere; imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant (dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret): hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet primo causam, cur plerique hoc in praeiudicio acquiescant et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum, deinde eiusdem falsitatem ostendam, et tandem, quomodo ex hoc orta sint praeiudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate, et de aliis huius generis. Verum haec ab humanae mentis natura deducere, non est huius loci. Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cuius rei sunt conscii. Ex his enim sequitur primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant. Sequitur secundo, homines omnia propter

finem agere, videlicet propter utile quod appetunt. Unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant; et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario iudicant. Porro quum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile assequendum non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces etc., hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res ut media consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem vel aliquos naturae rectores humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo iudicare debuerunt; atque hinc statuerunt, deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant et in summo ab iisdem honore habeantur. Unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praeiudicium in superstitionem versum est et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere easque explicare studeret. Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam deosque aeque ac homines delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos etc., atque haec statuerunt propterea evenire, quod dii irati essent ob iniurias sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissa; et quamvis experientia in dies reclamaret et infinitis exemplis osten-

deret, commoda atque incommoda piis aeque ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praeiudicio destiterunt. Facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere et sic praesentem suum et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt, deorum iudicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret, nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset. Et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praeiudicia animadverterent et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id quod primo loco promisi. Ut iam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id iam satis constare tam ex fundamentis et causis, unde hoc praeiudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex propositione 16. et corollariis propositionis 32., et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra; deinde id quod natura prius est, facit posterius; et denique id quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt) ut ex propositionibus 21. 22. et 23. constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget ut producatur, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit quo caret. Et quamvis theologi et methaphysici distinguant inter finem indigentiae et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse; quia

nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur, Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod huius doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicuius caput ceciderit eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse; ni enim eum in finem Deo id volente ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse, id ex eo, quod ventus flavit et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt: cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas, ventum tum ortum, quia mare praecedenti die tempore adhuc tranquillo agitari inceperat, et quod homo ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis: cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris. Sic etiam ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludent, eandem non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclametur ab iis, quos vulgus tanquam naturae deorumque interpretes adorat. Nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, hoc est, unicum argumentandi tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo et ad id, quod tertio loco hic agere constitui, pergo.

Postquam homines sibi persuaserunt, omnia quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum iudicare debuerunt quod ipsis ultissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet bonum, malum, ordinem, confu-

sionem, *calidum*, *frigidum*, *pulchritudinem* et *deformitatem* etc.; et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet laus et *vituperium*, *peccatum* et *meritum*. Sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem et ad Dei cultum conducit, *bonum*; quod autem iis contrarium est, *malum* vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imiginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo *ordinem* in rebus esse firmiter credunt rerum suaeque naturae ignari. Nam quum ita sint dispositae, ut, quum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possimus, easdem *bene ordinatas*, si vero contra, ipsas male ordinatas sive *confusas* esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset: dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte, Deum humanae imaginationi providentem res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis iniiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam propter eius imbecillitatem confundunt. Sed de hac re satis. Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris tanquam praecipua rerum attributa considerantur; quia, ut iam diximus, res omnes propter ipsos factas esse credunt, et rei alicuius naturam bonam vel malam, sanam vel putridam et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab obiectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, obiecta, a quibus causatur, *pulchra* dicuntur, quae autem contrarium motum scient, *deformia*. Quae deinde per nares sensum movent, odoriferia vel foetida vocant, quae per linguam, dulcia aut amara, sapida aut insipida etc.; quae autem per tactum, dura aut mollia, aspera aut levia etc. Et quae denique aures movent, strepitum, sonum vel harmoniam edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus coelestes harmo-

niam componere. Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus iudicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Nam quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est; et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, quum quia huius loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est: quot capita, tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina; quae sententiae satis ostendunt, homines pro dispositione cerebri de rebus iudicare, resque potius imaginari, quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes rationes, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco; atque adeo omnia argumenta, quae contra nos ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari: Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet rerum corruptio ad foetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda; nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam: quia ei non defuit materia ad omnia ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum creanda; vel magis proprie loquendo: quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt producenda, ut propositione 16. demonstravi. Haec sunt, quae hic

notare suscepi praeiudicia. Si quaedam huius farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.

Ethices

Pars secunda.

De natura et origine mentis.

Praefatio.

Transeo iam ad ea explicanda, quae ex Dei sive entis aeterni et infiniti essentia necessario debuerunt sequi: non quidem omnia (infinita enim infinitis modis ex ipsa debere sequi part. 1. prop. 16. demonstravimus), sed ea solummodo, quae nos ad mentis humanae eiusque summae beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt.

Definitiones.

I. Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit. Vid. part. 1. prop. 25. corollar.

II. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest.

III. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans.

Explic. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

IV. Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur

omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

Explic. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinceca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

V. Duratio est indefinita existendi continuatio.

Explic. Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem ollit.

VI. Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

VII. Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

Axiomata.

I. Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat.

II. Homo cogitat.

III. Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicumque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur nisi in eodem individuo detur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.

IV. Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.

V. Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus, nec percipimus.

Postulata vide post propositionem 13.

Propositiones.

Propos. I. Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.

Demonstr. Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt (per coroll. prop. 25, part. 1.). Competit

ergo Deo (per defin. 5. part. 1.) attributum, cuius conceptum singulares omnes cogitationes involvunt, per quod etiam concipiuntur. Est igitur cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, quod Dei aeternam et infinitam essentiam exprimit (vid. defin. 6. part. 1.), sive Deus est res cogitans; q. e. d.

Schol. Patet etiam haec propositio ex hoc, quod nos possumus ens cogitans infinitum concipere. Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis sive perfectionis idem continere concipimus. Ergo ens, quod infinita infinitis modis cogitare potest, est necessario virtute cogitandi infinitum. Quum itaque ad solam cogitationem attendendo ens infinitum concipiamus, est necessario (per defin. 4. et 6. part. 1.) cogitatio unum ex infinitis Dei attributis, ut volebamus.

Propos. II. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.

Demonstr. Huius eodem modo procedit, ac demonstratio praecedentis propositionis.

Propos. III. In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

Demonstr. Deus enim (per prop. 1. huius) infinita infinitis modis cogitare, sive (quod idem est per prop. 16. part. 1.) ideam suae essentiae et omnium, quae necessario ex ea sequuntur, formare potest. Atqui omne id quod in Dei potestate est, necessario est (per prop. 35. part. 1.). Ergo datur necessario talis idea, et (per prop. 15. part 1.) non nisi in Deo; q. e. d.

Schol. Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem et ius in omnia quae sunt, quaeque propterea communiter ut contingentia considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant. Sed hoc in coroll. 1. et 2. propos. 32. part. 1. refutavimus, et prop. 16. part. 1. ostendimus, Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt), ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Deinde prop. 34. part. 1. ostendimus, Dei

potentiam nihil esse, praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere, quam Deum non esse. Porro si haec ulterius persequi liberet, possem hic ulterius ostendere, potentiam illam, quam vulgus Deo affingit, non tantum humanam esse (quod ostendit Deum hominem, vel instar hominis a vulgo concipi), sed etiam impotentiam involvere. Sed nolo de eadem re toties sermonem instituere. Lectorem solummodo iterum atque iterum rogo, ut quae in parte 1. ex propos. 16. usque ad finem de hac re dicta sunt, semel atque iterum perpendat. Nam nemo ea quae volo percipere recte poterit, nisi magnopere caveat, ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel iure confundat.

Propos. IV. Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest.

Demonstr. Intellectus infinitus nihil praeter Dei attributa eiusque affectiones comprehendit (per prop. 30. part 1.). Atqui Deus est unicus (per coroll. 1. prop. 14. part. 1.). Ergo idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest; q. e. d.

Propos. V. Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur; hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.

Demonstr. Patet quidem ex prop. 3. huius. Ibi enim concludebamus, Deum ideam suae essentiae et omnium, quae ex ea necessario sequuntur, formare posse ex hoc solo, nempe quod Deus est res cogitans, et non ex eo, quod sit suae ideae obiectum. Quare esse formale idearum Deum, quatenus est res cogitans, pro causa agnoscit. Sed aliter hoc modo demonstratur. Esse formale idearum modus est cogitandi (ut per se notum), hoc est (per coroll. prop. 25. part. 1.) modus, qui Dei naturam, quatenus est res cogitans, certo modo exprimit, adeoque (per prop. 10. part 1.) nullius alterius attributi Dei conceptum involvit, et consequenter (per ax. 4. part. 1.) nullius alterius attributi, nisi cogitationis, est effectus. Adeoque esse formale

idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur etc.; q. e. d.

Propos. VI. Cuiuscumque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Demonstr. Unumquodque enim attributum per se absque alio concipitur (per prop. 10. part. 1.). Quare uniuscuiusque attributi modi conceptum sui attributi, non autem alterius involvunt; adeoque (per ax. 4. part 1.) Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, non sequitur ideo ex divina natura, quia res prius cognovit; sed eodem modo eademque necessitate res ideatae ex suis attributis consequuntur et concluduntur, ac ideas ex attributo cogitationis consequi ostendimus.

Propos. VII. Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

Demonstr. Patet ex ax. 4. part. 1. Nam cuiuscumque causati idea a cognitione causae, cuius est effectus, dependet.

Coroll. Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae; hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective.

Schol. Hic antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam est id quod supra ostendimus; nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet; et consequenter quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res: sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum resque ab ipso in-

tellectas unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura existens et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocumque concipiamus, unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus. Nec ulla alia de causa dixi, quod Deus sit causa ideae ex. gr. circuli quatenus tantum est res cogitans, et circuli quatenus tantum est res extensa, nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quam diu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem, per solum cogitationis attributum explicare debemus; et quatenus ut modi extensionis considerantur, ordo etiam totius naturae per solum extensionis attributum explicari debet, et idem de aliis attributis intelligo. Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis; nec impraesentiarum haec clarius possum explicare.

Propos. VIII. Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

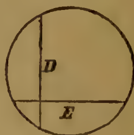
Demonstr. Haec propositio patet ex praecedenti; sed intelligitur clarius et praecedenti scholio.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quam diu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse obiectivum sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem huius rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum in eodem sese invicem secantium rectangula sub segmentis sint inter

se aequalia. Quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur. Attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicuius horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur iam ex infinitis illis duo tantum, nempe E et D existere. Sane eorum etiam ideae iam non tantum existunt, quatenus soummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, lut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur.

Fig. II.



Propos. IX. Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis actu existentis modus singularis cogitandi est et a reliquis distinctus (per corcll. et schol. prop. 8 huius); adeoque (per prop. 6. huius) Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non (per prop. 28. part 1.) quatenus est res absolute cogitans, sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam, quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum (per prop. 7. huius) idem est, ac ordo et connexio causarum. Ergo unius singularis ideae alia idea sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et huius etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum; q. e. d.

Coroll. Quicquid in singulari cuiuscumque ideae obiecto contingit, eius datur in Deo cognitio, quatenust antum eiusdem obiecti ideam habet.

Demonstr. Quicquid in obiecto cuiuscumque ideae contingit, eius datur in Deo idea (per prop. 3. huius),

non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur (per praeced. prop.), sed (per prop. 7. huius) ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Erit ergo cognitio eius, quod in singulari aliquo obiecto contingit, in Deo, quatenus tantum eiusdem obiecti habet ideam; q. e. d.

Propos. X. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

Demonstr. Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (per prop. 7. part. 1.). Si igitur ad hominis essentiam pertinet esse substantiae, data ergo substantia daretur necessario homo (per defin. 2. huius), et consequenter homo necessario existeret, quod (per ax. 1. huius) est absurdum. Ergo etc.; q. e. d.

Schol. I. Demonstratur etiam haec propositio ex prop. 5. part. 1., nempe quod duae eiusdem naturae substantiae non dentur. Quum autem plures homines existere possint, ergo id, quod hominis formam constituit, non est esse substantiae. Patet praeterea haec propositio ex reliquis substantiae proprietatibus, videlicet, quod substantia sit sua natura infinita, immutabilis, indivisibilis etc., ut facile unusquisque videre potest.

Coroll. Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Nam esse substantiae (per prop. praeced.) ad essentiam hominis non pertinet. Est ergo (per prop. 15. part. 1.) aliquid quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse nec concipi potest, sive (per coroll. prop. 25. part. 1.) affectio sive modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimit.

Schol. II. Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse neque concipi posse. Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri (ut aiunt), sed etiam secundum esse. At interim plerique id ad essentiam alicuius rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creatarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non

satis constant. Cuius rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est ordine cognitionis, ultimam, et res, quae sensuum obiecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint, quam de divina natura, et quum postea animum ad divinam naturam contemplandum appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil iuvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint. Sed hoc mitto. Nam meum intentum hic tantum fuit, causam reddere, cur non dixerim, id ad essentiam alicuius rei pertinere, sine quo res nec esse nec concipi potest, nimirum, quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet: sed id necessario essentiam alicuius rei constituere dixi, quod dato res ponitur et quo sublato res tollitur, vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse nec concipi potest.

Propos XI. Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis.

Demonstr. Essentia hominis (per coroll. praeced. prop.) a certis Dei attributorum modis constituitur; nempe (per ax. 2. huius) a modis cogitandi, quorum omnium (per ax. 3. huius) idea natura prior est, et ea data reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo (per ax. 4. huius). Atque adeo idea primum est, quod humanae mentis esse constituit. At non idea rei non existentis; nam tum (per coroll. prop. 8. huius) ipsa idea non posset dici existere. Erit ergo idea rei actu existentis. At non rei infinitae. Res namque infinita (per. prop. 21. et 23. part. 1.) debet semper necessario existere. Atqui hoc (per ax. 1.. huius) est absurdum. Ergo primum, quod esse humanae mentis actuale constituit, est idea rei singularis actu existentis; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ac proinde quum dicimus,

mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et quum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

Schol. Hic sine dubio lectores haerebunt, multaque comminiscentur quae moram iniiciant; et hac de causa ipsos rogo, ut lento gradu mecum pergant, nec de his iudicium ferant, donec omnia perlegerint.

Propos. XII. Quicquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive eius rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur.

Demonstr. Quicquid enim in obiecto cuiuscumque ideae contingit, eius rei datur necessario in Deo cognitio (per coroll. prop. 9. huius), quatenus eiusdem obiecti idea affectus consideratur, hoc est (per prop. 11. huius), quatenus mentem alicuius rei constituit. Quicquid igitur in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, eius datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) eius rei cognitio erit necessario in mente, sive mens id percipit; q. e. d.

Schol. Haec propositio patet etiam et clarius intelligitur ex schol. prop. 7. huius partis, quod vide.

Propos. XIII. Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

Demonstr. Si enim corpus non esset humanae mentis obiectum, ideae affectionum corporis non essent in Deo (per coroll. prop. 9. huius), quatenus mentem

nostram, sed quatenus alterius rei mentem constitueret, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) ideae affectionum corporis non essent in nostra mente. Atqui (per ax. 4. huius) ideas affectionum corporis habemus. Ergo obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, idque (per prop. 11. huius) actu existens. Deinde si praeter corpus etiam aliud esset mentis obiectum, quum nihil (per prop. 36. part. 1.) existat, ex quo aliquis effectus non sequatur, deberet (per prop. 11. huius) necessario alicuius eius effectus idea in mente nostra dari. Atqui (per ax. 5. huius) nulla eius idea datur. Ergo obiectum nostrae mentis est corpus existens, et nihil aliud; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur hominem mente et corpore constare, et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere.

Schol. Ex his non tantum intelligimus, mentem humanam unitam esse corpori, sed etiam quid per mentis et corporis unionem intelligendum sit. Verum ipsam adaequate sive distincte intelligere nemo poterit, nisi prius nostri corporis naturam adaequate cognoscat. Nam ea, quae huiusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. Nam cuiuscumque rei datur necessario in Deo idea, cuius Deus est causa, eodem modo ac humani corporis idea: atque adeo quicquid de idea humani corporis diximus, id de cuiuscumque rei idea necessario dicendum est. Attamen nec etiam negare possumus, ideas inter se ut ipsa obiecta differre, unamque alia praestantiorem esse, plusque realitatis continere, prout obiectum unius obiecto alterius praestantius est, plusque realitatis continet; ac propterea ad determinandum, quid mens humana reliquis intersit, quidque reliquis praestet, necesse nobis est, eius obiecti, ut diximus, hoc est, corporis humani naturam cognoscere. Eam autem hic explicare nec possum, nec id ad ea quae demonstrare volo necesse est. Hoc tamen in genere dico, quo corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum, eo eius mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum; et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt, eo eius mens aptior est ad distincte intelligendum. Atque ex his praestantiam unius mentis prae aliis cognoscere

possumus; deinde causam etiam videre, cur nostri corporis non nisi admodum confusam habeamus cognitionem, et alia plura, quae in sequentibus ex his deducam. Qua de causa operae pretium esse duxi, haec ipsa accuratius explicare et demonstrare, ad quod necesse est, pauca de natura corporum praemittere.

Axioma I. Omnia corpora vel moventur vel quiescunt.

Axioma II. Unumquodque corpus iam tardius, iam celerius movetur.

Lemma I. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

Demonstr. Primam partem huius per se notam suppono. At quod ratione substantiae non distinguantur corpora, patet tam ex prop. 5. quam prop. 8. part. 1.; sed clarius ex iis, quae in schol. prop. 15. part. 1. dicta sunt.

Lemma II. Omnia corpora in quibusdam conveniunt.

Demonstr. In his enim omnia corpora, conveniunt, quod unius eiusdemque attributi conceptum involvunt (per defin. 1. huius); deinde quod iam tardius, iam celerius, et absolute iam moveri, iam quiescere possunt.

Lemma III. Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum.

Demonstr. Corpora (per defin. 1. huius) res singulares sunt, quae (per lemma 1.) ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur; adeoquè (per prop. 28. part. 1.) unumquodque ad motum vel quietem necessario determinari debuit ab alia re singulari, nempe (per prop. 6. huius) ab alio corpore, quod (per ax. 1.) etiam vel movetur vel quiescit. At hoc etiam (per eandem rationem) moveri vel quiescere non potuit, nisi ab alio ad motum vel quietem determinatum fuisset, et hoc iterum (per eandem rationem) ab alio, et sic in infinitum; q. e. d.

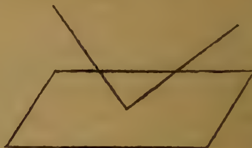
Coroll. Hinc sequitur corpus motum tam diu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tam diu etiam quiescere,

donec ab alio ad motum determinetur. Quod etiam per se notum est. Nam quum suppono corpus ex. gr. A quiescere, nec ad alia corpora mota attendo, nihil de corpore A dicere potero, nisi quod quiescat. Quod si postea contingat, ut corpus A moveatur, id sane evenire non potuit ex eo, quod quiescebat; ex eo enim nil aliud sequi poterat, quam ut corpus A quiesceret. Si contra supponatur A moveri, quotiescumque ad A tantum attendimus, nihil de eodem affirmare poterimus, nisi quod moveatur. Quod si postea contingat, ut A quiescat, id sane evenire etiam non potuit ex motu, quem habebat; ex motu enim nihil aliud sequi poterat, quam ut A moveretur. Contingit itaque a re, quae non erat in A, nempe a causa externa, a qua ad quiescendum determinatum fuit.

Axioma I. Omnes modi, quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur; ita ut unum idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium, et contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimode moveantur.

Axioma II. Quum corpus motum alteri quiescenti quod dimovere nequit impingit, reflectitur, ut moveri pergat; et angulus lineae motus reflectionis cum plano corporis quiescentis, cui impegit, aequalis erit angulo, quem linea motus incidentiae cum eodem plano efficit.

Fig. III.



Atque haec de corporibus simplicissimis, quae scilicet solo motu et quiete, celeritate et tarditate ab invicem distinguuntur. Iam ad composita ascendamus.

Defin. Quum corpora aliquod eiusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione com-

municent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

Axioma III. Quo partes individui vel corporis compositi secundum maiores vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius vel facilius cogi possunt, ut situm suum mutent, et consequenter eo facilius vel difficilius effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum partes secundum magnas superficies invicem incumbunt, dura, quorum autem partes secundum parvas, mollia, et quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo.

Lemma IV. Si corporis sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia eiusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam, uti antea, absque ulla eius formae mutatione.

Demonstr. Corpora enim (per lemma 1.) ratione substantiae non distinguuntur. Id autem, quod formam individui constituit, in corporum unione (per defin. praec.) consistit. Atqui haec (per hypothesin), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur. Retinebit ergo individuum tam ratione substantiae, quam modi, suam naturam, uti ante; q. e. d.

Lemma V. Si partes individuum componentes maiores minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formae mutatione.

Demonstr. huius eadem est, ac praecedentis lemmatis.

Lemma VI. Si corpora quaedam individuum componentia motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadem, qua antea, ratione communicare; retinebit itidem individuum suam naturam absque ulla formae mutatione.

Demonstr. Per se patet. Id enim omne retinere supponitur, quod in eiusdem definitione formam ipsius constituere diximus.

Lemma VII. Retinet praeterea individuum sic

compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaeque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet.

Demonstr. Patet ex ipsius definitione, quam vide ante lemma 4.

Schol. His itaque videmus, qua ratione individuum compositum possit multis modis affici, eius nihilo minus natura servata. Atque hucusque individuum concepimus, quod non nisi ex corporibus, quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si iam aliud concipiamus ex pluribus diversae naturae individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici reperiemus, ipsius nihilo minus natura servata. Nam quandoquidem eius unaquaeque pars ex pluribus corporibus est composita; poterit ergo (per lemma praeced.) unaquaeque pars absque ulla ipsius naturae mutatione iam tardius, iam celerius moveri, et consequenter motus suos citius vel tardius reliquis communicare. Quod si praeterea tertium individuorum genus ex his secundis compositum concipiamus, idem multis aliis modis affici posse reperiemus absque ulla eius formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione. Atque haec si animus fuisset de corpore ex professo agere, prolixius explicare et demonstrare debuissem. Sed iam dixi, me aliud velle, nec alia de causa haec adferre, quam quia ex ipsis ea, quae demonstrare constitui, facile possum deducere.

Postulata.

I. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est.

II. Individuorum, ex quibus corpus humanum componitur, quaedam fluida, quaedam mollia et quaedam denique dura sunt.

III. Individua corpus humanum componentia, et consequenter ipsum humanum corpus a corporibus externis plurimis modis afficitur.

IV. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur.

V. Quum corporis humani pars fluida a corpore externo determinatur, ut in aliam mollem saepe impingat, eius planum mutat et veluti quaedam corporis externi impellentis vestigia eidem imprimit.

VI. Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere plurimisque modis disponere.

Propos. XIV. Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius corpus pluribus modis disponi potest.

Demonstr. Corpus enim humanum (per postul. 3. et 6.) plurimis modis a corporibus externis afficitur, disponiturque ad corpora externa plurimis modis afficiendum. At omnia, quae in corpore humano contingunt (per prop. 12. huius), mens humana percipere debet. Est ergo mens humana apta ad plurima percipiendum, et eo aptior etc; q. e. d.

Propos. XV. Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita.

Demonstr. Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, est idea corporis (per prop. 13. huius), quod (per post. 1.) ex plurimis valde compositis individuis componitur. At cuiuscumque individui corpus componentis datur necessario (per coroll. prop. 8 huius) in Deo idea. Ergo (per prop. 7. huius) idea corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita; q. e. d.

Propos. XVI. Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

Demonstr. Omnes enim modi, quibus corpus aliquod afficitur, ex natura corporis affecti, et simul ex natura corporis afficientis sequuntur (per ax. 1. post coroll. lemm. 3.). Quare eorum idea (per ax. 4. part. 1.) utriusque corporis naturam necessario involvet. Adeoque idea cuius-

cumque modi, quo corpus humanum a corpore externo afficitur, corporis humani et corporis externi naturam involvit; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur primo, mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere.

Coroll. II. Sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant; quod in appendice partis drimae multis exemplis explicui.

Propos. XVII. Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat.

Demonstr. Patet. Nam quam diu corpus humanum sic affectum est, tam diu mens humana (per prop. 12. huius) hanc cordoris affectionem contemplabitur, hoc est (per prop. praeced.) ideam habebit modi actu existentis, quae naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quae existentiam vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit. Adeoque mens (per coroll. 1. praeced.) corpus externum ut actu existens, vel ut praesens contemplabitur, donec afficiatur etc.; q. e. d.

Coroll. Mens corpora externa, a quibus corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, velut praesentia essent.

Demonstr. Dum corpora externa corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana (per post. 5.) mutant. Unde fit (vide ax. 2. post coroll. lemm. 3.) ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant, et ut etiam postea iisdem novis planis spontaneo suo motu occurendo, eodem modo reflectantur, ac quum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt, et consequenter, ut corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo mens (per prop. 12. huius) iterum cogitabit, hoc est (per prop. 17. huius) mens iterum corpus externum ut praesens

contemplabitur; et hoc toties, quoties corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurent. Quare quamvis corpora externa, a quibus corpus humanum affectum semel fuit, non existant, mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur; q. e. d.

Schol. Videmus itaque, qui fieri potest, ut ea quae non sunt veluti praesentia contemplemur, ut saepe fit. Et fieri potest, ut hoc aliis de causis contingat. Sed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possem explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo, me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa quae sumpsi postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (vide coroll. post prop. 13. huius). Praeterea (ex coroll. praeced. et coroll. 2. prop. 16. huius) clare intelligimus, quaenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit nisi quam diu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, et ideo durante illa corporis Pauli constitutione mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur. Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum idea corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per defin. 7. part. 1.) si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

Propos. XVIII. Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur.

Demonstr. Mens (per coroll. praeced.) corpus aliquod ea de causa imaginatur, quia scilicet humanum corpus a corporis externi vestigiis eodem modo afficitur disponiturque, ac affectum est, quum quaedam eius partes ab ipso corpore externo fuerunt impulsae. Sed (per hypothesin) corpus tum ita fuit dispositum, ut mens duo simul corpora imaginaretur. Ergo iam etiam duo simul imaginabitur, atque mens ubi alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur; q. e. d.

Schol. Hinc clare intelligimus, quid sit memoria. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani. Dico primo concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (per prop. 16. huius) ideae affectionum corporis humani, quae tam huius, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus, cur mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis pomi homo Romanus statim in cogitationem fructus incidit, qui nullam cum articulato illo sono habet similitudinem, nec aliquid commune, nisi quod eiusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem pomum audivit, dum ipsum fructum videret; et sic unusquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscuiusque consuetudo in corpore ordinavit. Nam miles ex. gr. visis in arena equi vestigiis statim ex cogitatione equi in cogitationem equitis, et inde

in cogitationem belli etc. incidet. At rusticus ex cogitatione equi in cogitationem aratri, agri etc. incidet; et sic unusquisque, prout rerum imagines consuevit hoc vel alio modo iungere et concatenare, ex una in hanc vel in aliam incidet cogitationem.

Propos. XIX. Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.

Demonstr. Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani (per prop. 13. huius), quae (per prop. 9. huius) in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; vel quia (per post. 4.) corpus humanum plurimis corporibus indiget, a quibus continuo quasi regeneratur, et ordo et connexio idearum idem est (per prop. 7. huius) ac ordo et connexio causarum, erit haec idea in Deo, quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus consideratur. Deus ataque ideam corporis humani habet, sive corpus humanum cognoscit, quatenus plurimis aliis ideis affectus est, et non quatenus naturam humanae mentis constituit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) mens humana corpus humanum non cognoscit. At ideae affectionum corporis in Deo sunt, quatenus humanae mentis naturam constituit, sive mens humana easdem affectiones percipit (per prop. 12. huius), et consequenter (per prop. 16. huius) ipsum corpus humanum, idque (per prop. 17. huius) ut actu existens. Percipit ergo eatenus tantum mens humana ipsum humanum corpus; q. e. d.

Propos. XX. Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.

Demonstr. Cogitatio attributum Dei est (per prop. 1. huius); adeoque (per prop. 3 huius) tam eius, quam omnium eius affectionum, et consequenter (per prop. 11. huius) mentis etiam humanae debet necessario in Deo dari idea. Deinde haec mentis idea sive cognitio non sequitur in Deo dari, quatenus infinitus; sed quatenus alia rei

singularis idea affectus est (per prop. 9. huius). Sed ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio causarum (per prop. 7. huius). Sequitur ergo haec mentis idea sive cognitio in Deo, et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis; q. e. d.

Propos. XXI. Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori.

Demonstr. Mentem unitam esse corpori ex eo ostendimus, quod scilicet corpus mentis sit obiectum (vide prop. 12. et 13. huius): adeoque per eandem illam rationem idea mentis cum suo obiecto, hoc est, cum ipsa mente eodem modo unita esse debet, ac ipsa mens unita est corpori; q. e. d.

Schol. Haec propositio longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7. huius. Ibi enim ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est (per prop. 13. huius), mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur. Quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea et ipsa mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum. Sed de his postea.

Propos. XXII. Mens humana non tantum corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit.

Demonstr. Affectionum idearum ideae in Deo eodem modo sequuntur et ad Deum eodem modo referuntur, ac ipsae affectionum ideae; quod eodem modo demonstratur, ac propositio 20. huius. At ideae affectionum corporis in mente humana sunt (per prop. 12. huius), hoc est (per coroll. prop. 11. huius), in Deo, quatenus humanae mentis essentiam constituit. Ergo harum idearum ideae in Deo erunt, quatenus humanae mentis cognitionem sive ideam

habet, hoc est (per prop. 21. huius), in ipsa mente humana, quae propterea non tantum corporis affectiones, sed earum etiam ideas percipit; q. e. d.

Propos. XXIII. Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

Demonstr. Mentis idea sive cognitio (per prop. 20. huius) in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac corporis idea sive cognitio. At quoniam (per prop. 19. huius) mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) quoniam cognitio corporis humani ad Deum non refertur, quatenus humanae mentis naturam constituit; ergo nec cognitio mentis ad Deum refertur, quatenus essentiam mentis humanae constituit; atque adeo (per idem coroll. prop. 11. huius) mens humana eatenus se ipsam non cognoscit. Deinde affectionum, quibus corpus afficitur, ideae naturam ipsius corporis humani involvunt (per prop. 16. huius), hoc est (per prop. 13. huius) cum natura mentis conveniunt. Quare harum idearum cognitio cognitionem mentis necessario involvet. At (per prop. praeced.) harum idearum cognitio in ipsa humana mente est. Ergo mens humana eatenus tantum se ipsam novit; q. e. d.

Propos. XXIV. Mens humana partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit.

Demonstr. Partes corpus humanum componentes ad essentiam ipsius corporis non pertinent, nisi quatenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant (vide defin. post coroll. lemmat. 3.), et non quatenus ut individua absque relatione ad humanum corpus considerari possunt. Sunt enim partes humani corporis (per post. 1.) valde composita individua, quorum partes (per lemma 4.) a corpore humano servata omnino eiusdem natura et forma segregari possunt, motusque suos (vide ax. 2. post lemma 3.) aliis corporibus alia ratione communicare. Adeoque (per prop. 3. huius) cuiuscumque partis idea sive cognitio in Deo erit, et quidem (per prop. 9. huius) quatenus affectus consideratur alia idea rei singularis, quae res singularis

ipsa parte ordine naturae prior est (per prop. 7. huius). Quod idem praeterea etiam de quacumque parte ipsius individui corpus humanum componentis est dicendum. Adeoque cuiuscumque partis corpus humanum componentis cognitio in Deo est, quatenus plurimis rerum ideis affectus est, et non quatenus corporis humani tantum habet ideam, hoc est (per prop. 13. huius) ideam, quae humanae mentis naturam constituit. Atque adeo (per coroll prop. 11. huius) humana mens partium corpus humanum componentium adaequatam cognitionem non involvit; q. e. d.

Propos. XXV. Idea cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.

Demonstr. Ideam affectionis corporis humani eatenus corporis externi naturam involvere ostendimus (vide prop. 16. huius), quatenus externum ipsum humanum corpus certo quodam modo determinat. At quatenus externum corpus individuum est, quod ad corpus humanum non refertur, eius idea sive cognitio in Deo est (per prop. 9. huius), quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae (per prop. 7. huius) ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis externi adaequata cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani corporis habet, sive idea affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit; q. e. d.

Propos. XXVI. Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis.

Demonstr. Si a corpore aliquo externo corpus humanum nullo modo affectum est; ergo (per prop. 7. huius) nec idea corporis humani, hoc est (per prop. 13. huius) nec mens humana idea existentiae illius corporis ullo etiam modo affecta est, sive existentiam illius corporis externi ullo modo percipit. At quatenus corpus humanum a corpore aliquo externo aliquo modo afficitur, eatenus (per prop. 16. huius cum coroll. eiusdem) corpus externum percipit; q. e. d.

Coroll. Quatenus mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet.

Demonstr. Quum mens humana per ideas affectionum sui corporis corpora externa contemplatur, eandem tum imaginari dicimus (vide schol. prop. 17. huius); nec mens alia ratione (per prop. praeced.) corpora externa ut actu existentia imaginari potest. Atque adeo (per prop. 25. huius) quatenus mens corpora externa imaginatur, eorum adaequatam cognitionem non habet; q. e. d.

Propos. XXVII. Idea cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam ipsius humani corporis cognitionem non involvit.

Demonstr. Quaelibet idea cuiuscumque affectionis humani corporis eatenus naturam corporis humani involvit, quatenus ipsum humanum corpus certo quodam modo affici consideratur (vide prop. 16. huius). At quatenus corpus humanum individuum est, quod multis aliis modis affici potest, eius idea etc. Vid. demonstr. prop. 25. huius.

Propos. XXVIII. Ideae affectionum corporis humani, quatenus ad humanam mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae.

Demonstr. Ideae enim affectionum corporis humani tam corporum externorum, quam ipsius humani corporis naturam involvunt (per prop. 16. huius); nec tantum corporis humani, sed eius etiam partium naturam involvere debent. Affectiones namque modi sunt (per post. 3.), quibus partes corporis humani, et consequenter totum corpus afficitur. At (per prop. 24. et 25. huius) corporum externorum adaequata cognitio, ut et partium corpus humanum componentium, in Deo non est, quatenus humana mente, sed quatenus aliis ideis affectus consideratur. Sunt ergo hae affectionum ideae, quatenus ad solam humanam mentem referuntur, veluti consequentiae absque praemissis, hoc est (ut per se notum) ideae confusae; q. e. d.

Schol. Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse in se sola considerata clara et distincta; ut etiam idea mentis humanae et ideae idearum affectionum corporis humani, quatenus ad solam mentem referuntur, quod unusquisque facile videre potest,

Propos. XXIX. Idea ideae cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam humanae mentis cognitionem non involvit.

Demonstr. Idea enim affectionis corporis humani (per prop. 27. huius) adaequatam ipsius corporis cognitionem non involvit, sive eius naturam adaequate non exprimit, hoc est (per prop. 13. huius) cum natura mentis non convenit adaequate. Adeoque (per ax. 6. part. 1.) huius ideae idea adaequate humanae mentis naturam non exprimit, sive adaequatam eius cognitionem non involvit; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem. Nam mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus ideas affectionum corporis percipit (per prop. 23. huius). Corpus autem suum (per prop. 19. huius) non percipit, nisi per ipsas affectionum ideas, per quas etiam tantum (per prop. 26. huius) corpora externa percipit. Atque adeo quatenus eas habet, nec sui ipsius (per prop. 29. huius), nec sui corporis (per prop. 27. huius), nec corporum externorum (per prop. 25. huius) habet adaequatam cognitionem; sed tantum (per prop. 28. huius cum eius schol.) mutilatam et confusam; q. e. d.

Schol. Dico expresse, quod mens nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum, et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum. Quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam.

Propos. XXX. Nos de duratione nostri corporis nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstr. Nostri corporis duratio ab eius essentia non dependet (per ax. 1. huius), nec etiam ab absoluta

Dei natura (per prop. 21. part 1.); sed (per prop. 28. part. 1.) ad existendum et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, et hae iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur corporis duratio a communi naturae ordine et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani corporis ideam habet (per coroll. prop. 9. huius). Quare cognitio durationis nostri corporis est in Deo admodum inadaequata, quatenus tantum naturam mentis humanae constituere consideratur, hoc est (per coroll. prop. 11. huius) haec cognitio est in nostra mente admodum inadaequata; q. e. d.

Propos. XXXI. Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus.

Demonstr. Unaquaeque enim res singularis, sicuti humanum corpus, ab alia re singulari determinari debet ad existendum et operandum certa ac determinata ratione; et haec iterum ab alia, et sic in infinitum (per prop. 28. part. 1.). Quum autem ex hac communi rerum singularium proprietate in praecedenti propos. demonstraverimus, nos de duratione nostri corporis non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere; ergo hoc idem de rerum singularium duratione erit concludendum, quod scilicet eius non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus (per prop. praeced.), et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum. Vide schol. 1. prop. 33. part. 1. Nam (per prop. 29. part. 1.) praeter hoc nullum datur contingens.

Propos. XXXII. Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.

Demonstr. Omnes enim ideae, quae in Deo sunt. cum suis ideatis omnino conveniunt (per coroll. prop. 7. huius); adeoque (per ax. 6. part. 1.) omnes verae sunt; q. e. d.

Propos. XXXIII. Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur.

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, modum positivum cogitandi, qui formam erroris sive falsitatis constituat. Hic cogitandi modus non potest esse in Deo (per prop. praeced.); extra Deum autem etiam nec esse nec concipi potest (per prop. 15. part 1.). Atque adeo nihil potest dari positivum in ideis, propter quod falsae dicuntur; q. e. d.

Propos. XXXIV. Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est.

Demonstr. Quum dicimus, dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11. huius) quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta, et consequenter (per prop. 32. huius) nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera; q. e. d.

Propos. XXXV. Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt.

Demonstr. Nihil in ideis positivum datur, quod falsitatis formam constituat (per prop. 33. huius). At falsitas in absoluta privatione consistere nequit (mentes enim, non corpora errare nec falli dicuntur), neque etiam in absoluta ignorantia; diversa enim sunt ignorare et errare. Quare in cognitionis privatione, quam rerum inadaequata cognitio sive ideae inadaequatae et confusae involvunt, consistit; q. e. d.

Schol. In scholio prop. 17. huius partis explicui, qua ratione error in cognitionis privatione consistit. Sed ad uberiorem huius rei explicationem exemplum dabo. Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat

corpus, ignorant omnes; qui aliud iactant, animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent. Sic quum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram eius distantiam et huius imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra 600 terrae diametros a nobis distare, ipsum nihilo minus prope adesse imaginabimur; non enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram eius distantiam ignoramus, sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur.

Propos. XXXVI. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae.

Demonstr. Ideae omnes in Deo sunt (per prop. 15. part. 1.) et quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (per prop. 32. huius) et (per coroll. prop. 7. huius) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur. Quae de re vide prop. 24. et 28. huius. Adeoque omnes tam adaequatae, quam inadaequatae eadem necessitate (per coroll. prop. 6. huius) consequuntur; q. e. d.

Propos. XXXVII. Id quod omnibus commune (de his vide supra lemma 2.), quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit.

Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, id essentiam alicuius rei singularis constituere, nempe essentiam B. Ergo (per defin. 2. huus) id sine B non poterit esse, neque concipi. Atqui hoc est contra hypothesin. Ergo id ad essentiam B. non pertinet, nec alterius rei singularis essentiam constituit; q. e. d.

Propos. XXXVIII. Illa quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate.

Demonstr. Sit A aliquid, quod omnibus corporibus commune, quodque aeque in parte cuiuscumque corporis ac in toto est. Dico A non posse concipi nisi adaequate. Nam eius idea (per coroll. prop. 7. huius) erit necessario in Deo adaequata, tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus ideas habet eiusdem affectionum, quae (per prop. 16. 25. et 27. huius) tam corporis humani, quam corporum externorum naturam ex parte involvunt, hoc est (per prop. 12. et 13. huius) haec idea erit necessario in Deo adaequata, quatenus mentem humanam constituit, sive quatenus ideas habet, quae in mente humana sunt. Mens igitur (per coroll. prop. 11. huius) A necessario adaequate percipit, idque tam quatenus se, quam quatenus suum, vel quodcumque externum corpus percipit; nec A alio modo potest concipi; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, dari quasdam ideas sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (per lemma 2.) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae (per prop. praeced.) ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

Propos. XXXIX. Id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, a quibus corpus humanum affici solet, quodque in cuiuscumque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium, eius etiam idea erit in mente adaequata.

Demonstr. Sit A id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis commune est et proprium, quodque aeque in humano corpore ac in iisdem corporibus externis, et quod denique aeque in cuiuscumque corporis externi parte ac in toto est. Ipsius A dabitur in Deo idea adaequata (per coroll. prop. 7. huius), tam quatenus ideam corporis humani, quam quatenus positorum corporum externorum ideas habet. Ponatur iam humanum corpus a corpore externo affici per id quod cum eo habet commune, hoc est, ab A. Huius affectionis idea proprietatem A involvet (per prop. 16. huius); atque adeo (per idem coroll. prop. 7. huius) idea huius affectionis, quatenus proprietatem A involvit, erit in Deo adaequata, quatenus idea corporis humani affectus est, hoc est (per prop. 13. huius), quatenus mentis humanae naturam constituit. Adeo-

que (per coroll. prop. 11. huius) haec idea est etiam in mente humana adaequata; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quo eius corpus plura habet cum aliis corporibus communia.

Propos. XL. Quaecumque ideae in mente sequuntur ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, sunt etiam adaequatae.

Demonstr. Patet. Nam quum dicimus, in mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (per coroll. prop. 11. huius) quam quod in ipso divino intellectu detur idea, cuius Deus est causa, non quatenus infinitus est, nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est; sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit.

Schol. I. His causam nationum, quae communes vocantur quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Sed aliae quorundam axiomatum sive notionum causae dantur, quas hac nostra methodo explicare e re foret. Ex iis namque constaret, quaenam notiones prae reliquis utiliores, quaenam vero vix ullius usus essent; deinde quaenam communes, et quaenam iis tantum, qui praeiudiciis non laborant, clarae et distinctae; et quaenam denique male fundatae sint. Praeterea constaret, unde notiones illae, quas secundas vocant, et consequenter axiomata, quae in iisdem fundantur, suam duxerunt originem, et alia quae circa haec aliquando meditatus sum. Sed quoniam haec alii dicavi tractactui, et etiam ne propter nimiam huius rei prolixitatem fastidium crearem, hac re hic supersedere decrevi. Attamen ne quid horum omittam, quod scitu necessarium sit, causas breviter addam, ex quibus termini transcendentales dicti suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid. Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (quid imago sit explicui in schol. prop. 17. huius) in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. Quum hoc ita se habeat, patet ex coroll. prop. 17. et prop. 18. huius, quod mens humana

tot corpora distincte simul imaginari poterit, quot in ipsius corpore imagines possunt simul formari. At ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis, quas hic explicare non est opus; nam ad nostrum, ad quem collimamus, scopum unam tantum sufficit considerare. Nam omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas universales vocant, ut homo, equus, canis etc. Videlicet quia in corpore humano tot imagines, ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias (videlicet uniuscuiusque colorem, magnitudinem etc.) eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat, et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus, maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit, atque hoc nomine hominis exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat. Nam singularium determinatum numerum, ut diximus, imaginari nequit. Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari; sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a qua corpus affectum saepius fuit, quamque facilius mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligunt animal erectae staturae; qui vero aliud assueti sunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile, animal bipes, sine plumis, animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae.

Schol. II. Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere et notiones universales formare 1. ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis (vide coroll. prop. 29. huius): et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi. 2. Ex signis, ex. gr. ex

eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Vide schol. prop. 18. huius. Utrumque hunc res contemplandi modum *cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem* in posterum vocabo. 3. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Vide coroll. prop. 38. et 39. cum eius coroll. et prop. 40. huius. Atque hunc *rationem et secundi generis cognitionem* vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod *scientiam intuitivam* vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Haec omnia unius rei exemplo explicabo. Dantur ex. gr. tres numeri ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quae a magistro absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id saepe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi demonstrationis prop. 19. libr. 7. Euclidis, nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex gr. datis numeris 1. 2. 3. nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6, atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.

Propos. XLI. Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera.

Demonstr. Ad primi generis cognitionem illas omnes ideas diximus in praeced. schol. pertinere, quae sunt inadaequatae et confusae; atque adeo (per prop. 35. huius) haec cognitio unica est falsitatis causa. Deinde ad cognitionem secundi et tertii illas pertinere diximus, quae sunt adaequatae; adeoque (per prop. 34. huius) est necessario vera; q. e. d.

Propos. XLII. Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere.

Demonstr. Haec propositio per se patet. Qui enim inter verum et falsum scit distinguere, debet adaequatam veri et falsi habere ideam, hoc est (per schol. 2. prop. 40. huius) verum et falsum secundo aut tertio cognitionis genere cognoscere.

Propos. XLIII. Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.

Demonstr. Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata (per coroll. prop. 11. huius). Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Huius ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A (per prop. 20. huius, cuius demonstratio universalis est). At idea A ad Deum referri supponitur, quatenus per naturam mentis humanae explicatur; ergo etiam idea ideae A ad Deum eodem modo debet referri, hoc est (per idem coroll. prop. 11. huius) haec adaequata idea ideae A erit in ipsa mente, quae ideam adaequatam A habet; adeoque qui adaequatam habet ideam, sive (per prop. 34. huius) qui vere rem cognoscit, debet simul suae cognitionis adaequatam habere ideam, sive veram cognitionem, hoc est (ut per se manifestum) debet simul esse certus; q. e. d.

Schol. In scholio propos. 21. huius partis explicui, quid sit ideae. Sed notandum, praecedentem propositionem per se satis esse manifestam. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere. Et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Atque his me ad has quaestiones respondisse puto; nempe si idea vera, quatenus tantum di-

citur cum suo ideato convenire, a falsa distinguitur, nihil ergo realitatis aut perfectionis idea vera habet prae falsa (quandoquidem per solam denominationem extrinsecam distinguuntur), et consequenter neque etiam homo, qui veras, prae illo, qui falsas tantum ideas habet. Deinde unde fit, ut homines falsas habeant ideas? Et denique, unde aliquis certo scire potest, se ideas habere, quae cum suis ideatis conveniant? Ad has, inquam, quaestiones me iam respondisse puto. Nam quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet, constat ex propositione 35. huius, illam ad hanc sese habere, ut ens ad non ens: falsitatis autem causas a propositione 19. usque ad 35. cum eius scholio clarissime ostendi. Ex quibus etiam apparet, quid homini, qui veras habet ideas, et homini, qui non nisi falsas habet, intersit. Quod denique ultimum attinet; nempe, undenam homo scire potest se habere ideam, quae cum suo ideato conveniat, id modo satis superque ostendi ex hoc solo oriri, quod ideam habet, quae cum suo ideato convenit, sive quod veritas sui sit norma. His adde, quod mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (per coroll. prop. 11. huius); adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint, ac Dei ideae.

Propos. XLIV. De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari.

Demonstr. De natura rationis est res vere percipere (per prop. 41. huius), nempe (per ax. 6. part. 1.) ut in se sunt, hoc est (per prop. 29. part. 1.) non ut contingentes, sed ut necessarias; q. e. d.

Coroll. I. Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur.

Schol. Qua autem ratione hoc fiat, paucis explicabo. Ostendimus supra (prop. 17. huius cum eius coroll.) mentem, quamvis res non existant, eas tamen semper ut sibi praesentes imaginari, nisi causae occurrant, quae earum praesentem existentiam secludant. Deinde (prop. 18 huius) ostendimus, quod, si corpus humanum semel a duobus corporibus externis simul affectum fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginabitur, statim et alterius recordabitur, hoc est, ambo ut sibi praesentia contemplabitur,

nisi causae occurant, quae eorum praesentem existentiam secludant. Praeterea nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur. Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum et vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propos. 18. huius partis patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem coeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis Iacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino iam Simeonem, iam Iacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque eius imaginatio, et cum futuro tempore vespertino iam hunc, iam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo; sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum vel praesens contemplamur, et consequenter res tam ad tempus praesens, quam ad praeteritum vel futurum relatas ut contingentes imaginabimur.

Coroll. II. De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.

Demonstr. De natura enim rationis est res ut necessarias et non ut contingentes contemplari (per prop. praeced.). Hanc autem rerum necessitatem (per prop. 41. huius) vere, hoc est (per ax. 6. part. 1.) ut in se est, percipit. Sed (per prop. 16. part. 1.) haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas. Ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari. Adde, quod fundamenta rationis notiones sint (per prop. 38. huius) quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque (per prop. 37. huius) nullius rei sin-

gularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione, sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi; q. e. d.

Propos. XLV. Unaquaeque cuiuscumque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit.

Demonstr. Idea rei singularis actu existentis ipsius rei tam essentiam, quam existentiam necessario involvit (per coroll. prop. 8. huius). At res siugulares (per prop. 15. part. 1.) non possunt sine Deo concipi; sed quia (per prop. 6. huius) Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cuius res ipsae modi sunt; debent necessario earum ideae (per ax. 4. part. 1.) ipsarum attributi conceptum, hoc est (per defin. 6. part. 1.) Dei aeternam et infinitam essentiam involvere; q. e. d.

Schol. Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est, existentiam, quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur. Vide prop. 16. part. 1. Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Qua de re vide coroll. prop. 24. part. 1.

Propos. XLVI. Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta.

Demonstr. Demonstratio praecedentis propositionis universalis est, et sive res ut pars, sive ut totum consideretur, eius idea sive totius sit, sive partis (per prop. praeced.), Dei aeternam et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte, ac in toto est, adeoque (per prop. 38. huius) erit haec cognitio adaequata; q. e. d.

Propos. XLVII. Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

Demonstr. Mens humana ideas habet (per prop. 22. huius), ex quibus (per prop. 23. huius) se suumque corpus (per prop. 19. huius) et (per coroll. prop. 16. et per prop. 17. huius) corpora externa ut actu existentia percipit; adeoque (per prop. 45. et 46. huius) cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei habet adaequatam; q. e. d.

Schol. Hinc videmus, Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam. Quum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in scholio 2. propos. 40. huius partis, et de cuius praestantia et utilitate in quinta parte erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei, ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant ut corpora, et quod nomen Deus iunxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur. Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Quum enim aliquis ait, lineas, quae ex centro circuli ad eiusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud tum saltem per circulum intelligit, quam mathematici. Sic quum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non esset, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem, suum atrium volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta nihil videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel diversa cogitant, ita ut, quos in alio errores et absurda esse putant, non sint.

Propos. XLVIII. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia

determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.

Demonstr. Mens certus et determinatus modus cogitandi est (per prop. 11. huius), adeoque (per coroll. 2. prop. 17. part. 1.) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest; sed ad hoc vel illud volendum (per prop. 28. part. 1.) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia etc.; q. e. d.

Schol. Eodem hoc modo demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus; adeo ut intellectus et voluntas ad hanc et illam ideam, vel ad hanc et illam volitionem eodem modo sese habeant, ac lapideitas ad hunc et illum lapidem, vel ut homo ad Petrum et Paulum. Causam autem, cur homines se liberos esse putent, explicuimus in appendice partis primae. Verum antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur. At postquam demonstravimus, has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum iam est, an ipsae volitiones aliquid sint praeter ipsas rerum ideas. Inquirendum, inquam, est, an in mente alia affirmatio et negatio detur praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem propositionem, ut et definitionem 3. huius, ne cogitatio in picturas indicat. Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo.

Propos. XLIX. In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.

Demonstr. In mente (per prop. praeced.) nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio, et haec et illa

negatio. Concipiamus itaque singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Haec affirmatio conceptum sive ideam trianguli involvit, hoc est, sine idea trianguli non potest concipi. Idem enim est, si dicam, quod A conceptum B debeat involvere, ac quod A sine B non possit concipi. Deinde haec affirmatio (per ax. 3. huius) non potest etiam sine idea trianguli esse. Haec ergo affirmatio sine idea trianguli nec esse nec concipi potest. Porro haec trianguli idea, hanc eandem affirmationem involvere debet, nempe quod tres eius anguli aequentur duobus rectis. Quare et vice versa haec trianguli idea sine hac affirmatione nec esse nec concipi potest; adeoque (per defin. 2. huius) haec affirmatio ad essentiam ideae trianguli pertinet, nec aliud praeter ipsam est. Et quod de hac volitione diximus (quandoquidem eam ad libitum sumpsimus), dicendum etiam est de quacumque volitione, nempe quod praeter ideam nihil sit; q. e. d.

Coroll. Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

Demonstr. Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt (per prop. 48. huius et eiusdem schol.). At singularis volitio et idea (per prop. praeced.) unum et idem sunt. Ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt; q. e. d.

Schol. His causam, quae communiter erroris esse statuitur, sustulimus. Supra autem ostendimus, falsitatem in sola privatione, quam ideae mutilatae et confusae involvunt, consistere. Quare idea falsa, quatenus falsa est, certitudinem non involvit. Quum itaque dicimus, hominem in falsis acquiescere, nec de iis dubitare, non ideo ipsum certum esse, sed tantum non dubitare dicimus, vel quod in falsis acquiescit, quia nullae causae dantur, quae efficiant, ut ipsius imaginatio fluctuetur. Qua de re vide scholium propos. 44. huius partis. Quantumvis igitur homo falsis adhaerere supponatur, nunquam tamen ipsum certum esse dicemus. Nam per certitudinem quid positivum intelligimus (vide prop. 43. huius cum eiusdem schol.), non vero dubitationis privationem. At per certitudinis privationem falsitatem intelligimus. Sed ad uberiorem explicationem praecedentis propositionis quaedam monenda supersunt. Superest deinde, ut ad obiectiones, quae in nostram hanc doctrinam obiici possunt, respondeam. Et denique, ut omnem amoveam scrupulum, operae pretium esse duxi,

huius doctrinae quasdam utilitates indicare. Quasdam, inquam; nam praecipuae ex iis, quae in quinta parte dicemus, melius intelligentur.

Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba et ideae, a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur, ideo hanc de voluntate doctrinam scitu prorsus necessariam tam ad speculationem, quam ad vitam sapienter instituendam plane ignorarunt. Quippe qui putant ideas consistere in imaginibus, quae in nobis ex corporum occursu formantur, sibi persuadent, ideas illas rerum, quarum similem nullam imaginem formare possumus, non esse ideas, sed tantum figmenta, quae ex libero voluntatis arbitrio fingimus; ideas igitur veluti picturas in tabula mutas aspiciunt, et hoc praeiudicio praeoccupati non vident, ideam, quatenus idea est, affirmationem aut negationem involvere. Deinde qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praeiudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicuius imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt.

Atque haec pauca de his monuisse sufficiat. Quare ad praedictas obiectiones transeo. Harum prima est, quod constare putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum; atque adeo ab eodem diversam esse. Ratio autem, cur putant, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, est, quia se experiri aiunt, se non maiore assentiendi sive affirmandi et negandi facultate indigere ad infinitis aliis rebus, quas non percipimus, assentiendum, quam iam habemus; at quidem maiori facultate intelligendi. Distinguitur ergo voluntas ab intellectu, quod finitus hic sit, illa autem infinita. Secundo nobis obiici potest, quod experientia nihil clarius videatur docere, quam quod no-

strum iudicium possumus suspendere, ne rebus, quas percipimus, assentiamur; quod hinc etiam confirmatur, quod nemo dicitur decipi, quatenus aliquid percipit, sed tantum quatenus assentitur aut dissentit. Ex. gr. qui equum alatum fingit, non ideo concedit dari equum alatum, hoc est, non ideo decipitur, nisi simul concedat, dari equum alatum. Nihil igitur clarius videtur docere experientia, quam quod voluntas sive facultas assentiendi libera sit et a facultate intelligendi diversa. Tertio obiici potest, quod una affirmatio non plus realitatis videtur continere, quam alia, hoc est, non maiore potentia indigere videmur ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad aliquid, quod falsum est, verum esse affirmandum. At unam ideam plus realitatis sive perfectionis, quam aliam habere percipimus; quantum enim obiecta alia aliis praestantiora, tantum etiam eorum ideae aliae aliis perfectiores sunt; ex quibus etiam constare videtur differentia inter voluntatem et intellectum. Quarto obiici potest: si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina? Famene et siti peribit? Quod si concedam, viderer asinam vel hominis statuam, non hominem concipere; si autem negem, ergo se ipsum determinabit, et consequenter eundi facultatem et faciendi quicquid velit habet. Praeter haec alia forsan possunt obiici; sed quia inculcare non teneor, quid unusquisque somniare potest, ad has obiectiones tantum respondere curabo, idque quam potero breviter. Et quidem ad primam dico, me concedere, voluntatem latius se extendere, quam intellectum, si per intellectum claras tantummodo et distinctas ideas intelligant; sed nego voluntatem latius se extendere, quam perceptiones sive concipiendi facultatem. Nec sane video, cur facultas volendi potius dicenda est infinita, quam sentiendi facultas; sicut enim infinita (unum tamen post aliud; nam infinita simul affirmare non possumus) eadem volendi facultate possumus affirmare, sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) eadem sentiendi facultate possumus sentire sive percipere. Quod si dicant, infinita dari, quae percipere non possumus, regero, nos ea ipsa nulla cogitatione, et consequenter nulla volendi facultate posse assequi. At dicunt, si Deus vellet efficere, ut ea etiam perciperemus, maiorem quidem facultatem percipiendi deberet nobis dare, sed non maiorem, quam dedit, volendi facultatem; quod idem est, ac si dicerent, quod si Deus velit efficere, ut infinita alia

entia intelligeremus, necesse quidem esset, ut nobis daret maiorem intellectum; sed non universaliorem entis ideam, quam dedit, ad eadem infinita entia amplectendum. Ostendimus enim voluntatem ens esse universale sive ideam, qua omnes singulares volitiones, hoc est, id quod iis omnibus commune est, explicamus. Quum itaque hanc omnium volitionum communem sive universalem ideam facultatem esse credant, minime mirum, si hanc facultatem ultra limites intellectus in infinitum se extendere dicant. Universale enim aeque de uno, ac de pluribus ac de infinitis individuis dicitur. Ad secundam obiectionem respondeo negando, nos liberam habere potestatem iudicium suspendendi. Nam quum dicimus, aliquem iudicium suspendere, nihil aliud dicimus, quam quod videt, se rem non adaequate percipere. Est igitur iudicii suspensio revera perceptio, et non libera voluntas. Quod ut clare intelligatur, concipiamus puerum equum imaginantem, nec aliud quicquam percipientem. Quandoquidem haec imaginatio equi existentiam involvit, (per coroll. prop. 17. huius) nec puer quicquam percipit, quod equi existentiam tollat (ille necessario equum ut praesentem contemplabitur), nec de eius existentia poterit dubitare, quamvis de eadem non sit certus. Atque hoc quotidie in somnis experimur, nec credo aliquem esse qui putet, se, dum somniat, liberam habere potestatem suspendendi de iis, quae somniat, iudicium, efficiendique, ut ea, quae se videre somniat, non somniet; et nihilo minus contingit, ut etiam in somnis iudicium suspendamus, nempe quum somniamus, nos somniare. Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, mentis imaginationes in se consideratas nihil erroris involvere concedo (vide schol. prop. 17. huius); sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare? Si enim mens praeter equum alatum nihil aliud perciperet, eundem sibi praesentem contemplaretur, nec causam haberet ullam dubitandi de eiusdem existentia, nec ullam dissentiendi facultatem, nisi imaginatio equi alati iuncta sit ideae, quae existentiam eiusdem equi tollit, vel quod percipit, ideam equi alati, quam habet, esse inadaequatam, atque tum vel eiusdem equi existentiam necessario negabit, vel de eadem necessario dubitabit. Atque his puto me ad tertiam etiam obiectionem respondisse, nempe quod voluntas universale quid sit, quod de omnibus ideis praedicatur,

quodque id tantum significat, quod omnibus ideis commune est, nempe affirmationem, cuius propterea adaequata essentia, quatenus sic abstracte concipitur, debet esse in unaquaque idea, et hac ratione tantum in omnibus eadem; sed non quatenus consideratur essentiam ideae constituere; nam eatenus singulares affirmationes aeque inter se differunt, ac ipsae ideae. Ex. gr. affirmatio, quam idea circuli ab illa, quam idea trianguli involvit, aeque differt, ac idea circuli ab idea trianguli. Deinde absolute nego, nos aequali cogitandi potentia indigere ad affirmandum verum esse id, quod verum est, quam ad affirmandum verum esse id, quod falsum est. Nam hae duae affirmationes, si mentem spectes, se habent ad invicem, ut ens ad non-ens; nihil enim in ideis positivum est, quod falsitatis formam constituit. Vide prop. 35. huius cum eius schol. et schol. prop. 47. huius. Quare hic apprime venit notandum, quam facile decipimur, quando universalia cum singularibus et entia rationis et abstracta cum realibus confundimus. Quod denique ad quartam obiectionem attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit. Si me rogant, an talis homo non potius asinus, quam homo sit aestimandus, dico, me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani etc.

Superest tandem indicare, quantum huius doctrinae cognitio ad usum vitae conferat, quod facile ex his animadvertemus. Nempe I. quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent. Unde clare intelligimus, quantum illi a vera virtutis aestimatione aberrant, qui pro virtute et optimis actionibus, tanquam pro summa servitute, summis praemiis a Deo decorari exspectant, quasi ipsa virtus Deique servitus non esset ipsa felicitas et summa libertas. II. Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur,

nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre: nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres eius anguli sunt aequales duobus rectis. III. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus et proximo in auxilium; non ex muliebri misericordia, partialitate, neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in tertia parte ostendam. IV. Denique confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem, quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere ea quae optima sunt agant. Atque his, quae in hoc scholio agere constitueram, absolvi et eo finem huic nostrae secundae parti impono; in qua puto me naturam mentis humanae eiusque proprietates satis prolixe, et quantum rei difficultas fert, clare explicuisse, atque talia tradidisse, ex quibus multa praeclara, maxime utilia et cognitu necessaria concludi possunt, ut partim ex sequentibus constabit.

Ethices

Pars tertia.

De origine et natura affectuum.

Praefatio.

Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere: imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur; et qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur. Non defuerunt tamen viri praestantissimi (quorum labori et industriae nos multum debere fatemur), qui de recta vivendi ratione praeclara multa scripserint et plena prudentiae consilia mortalibus dederint; verum affectuum naturam et vires, et quid contra mens in iisdem moderandis possit, nemo, quod sciam, determinavit. Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit, mentem in suas actiones absolutam habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed, mea quidem sen-

tentia, nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt, quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar, et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque eius virtus, et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas, ac proprietates cuiuscumque alterius rei, cuius sola contemplatione delectamur. De affectuum itaque natura et viribus, ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.

Definitiones.

I. Causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit.

II. Nos tum agere dico, quum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est (per defin. praeced.) quum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, quum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa.

III. Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas.

Explic. Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias passionem.

Postulata.

I. Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur, et etiam aliis, qui eiusdem agendi potentiam nec maiorem nec minorem reddunt.

Hoc postulatum seu axioma nititur postulato 1. et lemmat. 5. et 7. quae vide post prop. 13. part. 2.

II. Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilo minus retinere obiectorum impressiones seu vestigia (de quibus vide post. 5. part. 2.), et consequenter easdem rerum imagines; quarum defin. vide schol. prop. 17. part. 2.

Propositiones.

Propos. I. Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

Demonstr. Cuiuscumque humanae mentis ideae aliae adaequatae sunt, aliae autem mutilatae et confusae (per schol. prop. 40. part. 2.). Ideae autem, quae in alicuius mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus eiusdem mentis essentiam constituit (per coroll. prop. 11. part. 2.), et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo (per idem coroll.) adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Deinde ex data quacumque idea aliquis effectus sequi necessario debet (per prop. 36. part. 1.), cuius effectus Deus causa est adaequata (vid. defin. 1. huius), non quatenus infinitus est, sed quatenus data illa idea affectus consideratur (vid. prop. 9. part. 2.). At eius effectus, cuius Deus est causa, quatenus affectus est idea, quae in alicuius mente est adaequata, illa eadem mens est causa adaequata (per

coroll. prop. 11. part. 2.). Ergo mens nostra (per defin. 2. huius) quatenus ideas habet adaequatas, quaedam necessario agit; quod erat primum. Deinde quicquid necessario sequitur ex idea, quae in Deo est adaequata, non quatenus mentem unius hominis tantum, sed quatenus aliarum rerum mentes simul cum eiusdem hominis mente in se habet, eius (per idem coroll. prop. 11. part. 2.) illius hominis mens non est causa adaequata, sed partialis. Ac proinde (per defin. 2. huius) mens quatenus ideas inadaequatas habet, quaedam necessario patitur; quod erat secundum. Ergo mens nostra etc.; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas.

Propos. II. Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

Demonstr. Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent (per prop. 6. part. 2.). Id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est, et non extensionis, hoc est (per defin. 1. part. 2.) non est corpus; quod erat primum. Corporis deinde motus et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur (per eand. prop. 6. part. 2.), hoc est, a mente, quae (per prop. 11. part. 2.) modus cogitandi est, oriri non potest; quod erat secundum. Ergo nec corpus mentem etc.; q. e. d.

Schol. Haec clarius intelliguntur ex iis, quae in scholio propositionis 7. partis 2. dicta sunt, quod scilicet mens et corpus una eademque res sit, quae iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur. Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis. Quod etiam patet ex modo, quo propositionem 12. partis 2. de-

monstravimus. At quamvis haec ita se habeant, ut nulla dubitandi ratio supersit, vix tamen credo, nisi rem experientia comprobavero, homines induci posse ad haec aequo animo perpendendum; adeo firmiter persuasi sunt, corpus ex solo mentis nutu iam moveri, iam quiescere, plurimaque agere, quae a sola mentis voluntate et excogitandi arte pendent. Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, neminem hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, possit agere, et quid non possit, nisi a mente determinetur. Nam nemo hucusque corporis fabricam tam accurate novit, ut omnes eius functiones potuerit explicare, ut iam taceam, quod in brutis plura observentur, quae humanam sagacitatem longe superant, et quod somnambuli in somnis plurima agant, quae vigilando non auderent; quod satis ostendit, ipsum corpus ex solis suae naturae legibus multa posse, quae ipsius mens admiratur. Deinde nemo scit, qua ratione quibusve mediis mens moveat corpus, neque quot motus gradus possit corpori tribuere, quantaque cum celeritate idem movere queat. Unde sequitur, quum homines dicunt, hanc vel illam actionem corporis oriri a mente, quae imperium in corpus habet, eos nescire, quid dicant, nec aliud agere, quam speciosis verbis fateri, se veram illius actionis causam absque admiratione ignorare. At dicent, sive sciant sive nesciant, quibus mediis mens moveat corpus, se tamen experiri, quod, nisi mens humana apta esset ad excogitandum, corpus iners esset; deinde se experiri, in sola mentis potestate esse, tam loqui quam tacere, et alia multa, quae proinde a mentis decreto pendere credunt. Sed quod ad primum attinet, ipsos rogo, num experientia non etiam doceat, quod si contra corpus iners sit, mens simul ad cogitandum sit inepta. Nam quum corpus somno quiescit, mens simul cum ipso sopita manet, nec potestatem habet, veluti quum vigilat, excogitandi. Deinde omnes expertos esse credo, mentem non semper aeque aptam esse ad cogitandum de eodem subiecto; sed prout corpus aptius est, ut in eo huius vel illius obiecti imago excitetur, ita mentem aptiorem esse ad hoc vel illud obiectum contemplandum. At dicent ex solis legibus naturae, quatenus corporea tantum consideratur, fieri non posse, ut causae aedificiorum, picturarum rerumque huiusmodi, quae sola humana arte fiunt, possint de-

duci, nec corpus humanum, nisi a mente determinaretur duobreturque, pote esset ad templum aliquod aedificandum. Verum ego iam ostendi, ipsos nescire, quid corpus possit, quidve ex sola ipsius naturae contemplatione possit deduci, ipsosque plurima experiri ex solis naturae legibus fieri, quae nunquam credidissent posse fieri, nisi ex mentis directione, ut sunt ea, quae somnambuli in somnis agunt, quaeque ipsi, dum vigilant, admirantur. Addo hic ipsam corporis humani fabricam, quae artificio longissime superat omnes, quae humana arte fabricatae sunt, ut iam taceam, quod supra ostenderim, ex natura sub quovis attributo considerata infinita sequi. Quod porro ad secundum attinet, sane longe felicius sese res humanae haberent, si aeque in hominis potestate esset tam tacere, quam loqui. At experientia satis superque docet, homines nihil minus in potestate habere, quam linguam, nec minus posse, quam appetitus moderari suos. Unde factum, ut plerique credant, nos ea tantum libere agere, quae leviter petimus, quia earum rerum appetitus facile contrahi potest memoria alterius rei, cuius frequenter recordamur; sed illa minime, quae magno cum affectu petimus et qui alterius rei memoria sedari nequit. Verumenimvero nisi experti essent, nos plura agere, quorum postea poenitet, nosque saepe, quando scil. contrariis affectibus conflictamur, meliora videre et deteriora sequi, nihil impediret, quo minus crederent, nos omnia libere agere. Sic infans se lac libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius vellet tacuisse. Sic delirans, garrula, puer et huius farinae plurimi ex libero mentis decreto credunt loqui, quum tamen loquendi impetum, quem habent, continere nequeant, ita ut ipsa experientia non minus clare, quam ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari; et praeterea quod mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione. Nam unusquisque ex suo affectu omnia moderatur, et qui praeterea contrariis affectibus conflictantur, quid velint, nesciunt; qui autem nullo, facili momento huc atque illuc pelluntur. Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum et corporis determinationem simul esse natura,

vel potius unam eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur et per ipsum explicatur, decretum appellamus, et quando sub extensionis attributo consideratur et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex iam dicendis patebit. Nam aliud est, quod hic apprime notari vellem, nempe quod nos nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi eius recordemur. Ex. gr. non possumus verbum loqui, nisi eiusdem recordemur. Deinde in libera mentis potestate non est, rei alicuius recordari vel eiusdem oblivisci. Quare hoc tantum in mentis potestate esse creditur, quod rem, cuius recordamur, vel tacere vel loqui ex solo mentis decreto possumus. Verum quum nos loqui somniamus, credimus nos ex libero mentis decreto loqui, nec tamen loquimur, vel si loquimur, id ex corporis spontaneo motu fit. Somniamus deinde, nos quaedam homines celare, idque eodem mentis decreto, quo, dum vigilamus, ea quae scimus tacemus. Somniamus denique, nos ex mentis decreto quaedam agere, quae, dum vigilamus, non audemus; atque adeo pervelim scire, an in mente duo decretorum genera dentur, phantasticorum unum et liberorum alterum. Quod si eo usque insanire non libet, necessario concedendum est, hoc mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione sive memoria non distingui, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit. Vide prop. 49. part. 2. Atque adeo haec mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

Propos. III. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.

Demonstr. Primum, quod mentis essentiam constituit, nihil aliud est, quam idea corporis actu existentis (per prop. 11. et 13. part. 2.), quae (per prop. 15. part. 2.) ex multis aliis componitur, quarum quaedam (per coroll. prop. 38. part. 2.) sunt adaequatae, quaedam autem inadaequatae (per coroll. prop. 29. part. 2.). Quicquid ergo ex mentis natura sequitur et cuius mens causa est proxima,

per quam id debet intelligi, necessario ex idea adaequata vel inadaequata sequi debet. At quatenus mens (per prop. 1. huius) ideas habet inadaequatas, eatenus necessario patitur. Ergo mentis actiones ex solis ideis adaequatis sequuntur, et mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas; q. e. d.

Schol. Videmus itaque passiones ad mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi; et hac ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad mentem referri, nec alia ratione posse percipi. Sed meum institutum est, de sola mente humana agere.

Propos. IV. Nulla res nisi a causa externa potest destrui.

Demonstr. Haec propositio per se patet. Definitio enim cuiuscumque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere; q. e. d.

Propos. V. Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subiecto esse nequeunt quatenus una alteram potest destruere.

Demonstr. Si enim inter se convenire vel in eodem subiecto simul esse possent, posset ergo in eodem subiecto aliquid dari, quod ipsum posset destruere, quod (per prop. praeced.) est absurdum. Ergo res etc.; q. e. d.

Propos. VI. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

Demonstr. Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur (per coroll. prop. 25. part. 1.), hoc est (per prop. 34. part. 1.) res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam

tollat (per prop. 4. huius); sed contra ei omni, quod eiusdem existentiam potest tollere, opponitur (per prop. praeced.). Adeoque quantum potest et in se est, in suo esse perseverare conatur; q. e. d.

Propos. VII. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

Demonstr. Ex data cuiuscumque rei essentia quaedam necessario sequuntur (per prop. 36. part. 1.), nec res aliud possunt, quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur (per prop. 29. part. 1.). Quare cuiuscumque rei potentia sive conatus, quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (per prop. 6. huius) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam; q. e. d.

Propos. VIII. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.

Demonstr. Si enim tempus limitatum involveret, quod rei durationem determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui. Atqui hoc (per prop. 4. huius) est absurdum. Ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit, sed contra, quoniam (per eandem prop. 4. huius) si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua iam existit, existere perget semper; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit; q. e. d.

Propos. IX. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et huius sui conatus est conscia.

Demonstr. Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur (ut in prop. 3. huius ostendimus), adeoque (per prop. 7. huius) tam quatenus has, quam quatenus illas habet, in suo esse perseverare conatur; idque

(per prop. 8. huius) indefinita quadam duratione. Quum autem mens (per prop. 23. part. 2.) per ideas affectionum corporis necessario sui sit conscia, est ergo (per prop. 7. huius) mens sui conatus conscia; q. e. d.

Schol. Hic conatus quum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed quum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definiri potest, nempe cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

Propos. X. Idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra mente dari nequit, sed eidem est contraria.

Demonstr. Quicquid corpus nostrum potest destruere, in eodem dari nequit (per prop. 5. huius.) Adeoque neque eius rei idea potest in Deo dari, quatenus nostri corporis ideam habet (per coroll. prop. 9. part. 2.), hoc est (per prop. 11. et 13. part. 2.) eius rei idea in nostra mente dari nequit; sed contra, quoniam (per prop. 11. et 13. part. 2.) primum, quod mentis essentiam constituit, est idea corporis actu existentis, primum et praecipuum nostrae mentis conatus est (per prop. 7 huius) corporis nostri existentiam affirmare. Atque adeo idea, quae corporis nostri existentiam negat, nostrae menti est contraria etc.; q. e. d.

Propos. XI. Quicquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet, eiusdem rei idea mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet.

Demonstr. Haec propositio patet ex propositione 7. partis 2. vel etiam ex propositione 14. partis 2.

Schol. Videmus itaque mentem magnas posse pati mutationes, et iam ad maiorem, iam autem ad minorem perfectionem transire, quae quidem passiones nobis explicant affectus laetitiae et tristitiae. Per laetitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit: per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum laetitiae ad mentem et corpus simul relatum titillationem vel hilaritatem voco; tristitiae autem dolorem vel melancholiam. Sed notandum, titillationem et dolorem ad hominem referri, quando una eius pars prae reliquis est affecta; hilaritatem autem et melancholiam, quando omnes pariter sunt affectae. Quid deinde cupiditas sit, in scholio propositionis 9. huius partis explicui, et praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium; reliquos ex his tribus oriri in seqq. ostendam. Sed antequam ulterius pergam, lubet hic fusius propositionem 10. huius partis explicare, ut clarius intelligatur, qua ratione idea ideae sit contraria.

In scholio propositionis 17. partis 2. ostendimus, ideam, quae mentis essentiam constituit, corporis existentiam tam diu involvere, quam diu ipsum corpus existit. Deinde ex iis, quae in coroll. prop. 8. part. 2. et in eiusdem schol. ostendimus, sequitur, praesentem nostrae mentis existentiam ab hoc solo pendere, quod sc. mens actualem corporis existentiam involvit. Denique mentis potentiam, qua ipsa res imaginatur earumque recordatur, ab hoc etiam pendere ostendimus (vid. prop. 17. et 18. part. 2. cum eius scholio), quod ipsa actualem corporis existentiam involvit. Ex quibus sequitur, mentis praesentem existentiam eiusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit. At causa, cur mens hanc corporis existentiam affirmare desinit, non potest esse ipsa mens (per prop. 4. huius), nec etiam quod corpus esse desinit. Nam (per prop. 6. part. 2.) causa, cur mens corporis existentiam affirmat, non est, quia corpus existere incepit (quare, per eandem rationem, nec ipsius corporis existentiam affirmare desinit, quia corpus esse desinit); sed (per prop. 8. part. 2.) hoc ab alia idea oritur, quae nostri corporis, et consequenter nostrae mentis praesentem existentiam secludit, quaeque adeo ideae, quae nostrae mentis essentiam constituit, est contraria.

Propos. XII. Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel iuvant.

Demonstr. Quam diu humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, tam diu mens humana idem corpus ut praesens contemplabitur (per prop. 17. part. 2.); et consequenter (per prop. 7. part. 2.) quam diu mens humana aliquod externum corpus ut praesens contemplatur, hoc est (per eiusdem prop. schol.) imaginatur, tam diu humanum corpus affectum est modo, qui naturam eiusdem corporis externi involvit. Atque adeo quam diu mens ea imaginatur, quae corporis nostri agendi potentiam augent vel iuvant, tam diu corpus affectum est modis, qui eiusdem agendi potentiam augent vel iuvant (vid. postul. 1. huius); et consequenter (per prop. 11. huius) tam diu mentis cogitandi potentia augetur vel iuvatur. Ac proinde (per prop. 6. vel 9. huius) mens quantum potest, eadem imaginari conatur; q. e. d.

Propos. XIII. Quum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt.

Demonstr. Quam diu mens quicquam tale imaginatur, tam diu mentis et corporis potentia minuitur vel coërcetur (ut in praeced. prop. demonstravimus), et nihilo minus id tam diu imaginabitur, donec mens aliud imaginetur, quod huius praesentem existentiam secludat (per prop. 17. part. 2.), hoc est (ut modo ostendimus) mentis et corporis potentia tam diu minuitur vel coërcetur, donec mens aliud imaginetur, quod huius existentiam secludit, quodque adeo mens (per prop. 9. huius) quantum potest, imaginari vel recordari conabitur; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod mens ea imaginari aversatur, quae ipsius et corporis potentiam minuunt vel coërcent.

Schol. Ex his clare intelligimus, quid amor, quidque odium sit. Nempe amor nihil aliud est, quam laetitia concomitante idea causae externae; et odium nihil aliud, quam tristitia concomitante idea

causae externae. Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere et conservare; et contra, qui odit, rem, quam odio habet, amovere et destruere conatur. Sed de his omnibus in seqq. prolixius.

Propos. XIV. Si mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero.

Demonstr. Si corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (per prop. 18. part. 2). At mentis imaginationes magis nostri corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant (per coroll. 2. prop. 16. part. 2.). Ergo si corpus et consequenter mens (vid. defin. 3. huius) duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur, afficietur etiam altero; q. e. d.

Propos. XV. Res quaecumque potest esse per accidens causa laetitiae, tristitiae vel cupiditatis.

Demonstr. Ponatur mens duobus affectibus simul affici, uno scilicet, qui eius agendi potentiam neque auget neque minuit, et altero, qui eandem vel auget vel minuit (vid. postul. 1. huius). Ex praecedenti propositione patet, quod ubi mens postea illo a sua vera causa, quae (per hypothesin) per se eius cogitandi potentiam nec auget nec minuit, afficietur, statim et hoc altero, qui ipsius cogitandi potentiam auget vel minuit, hoc est (per schol. prop. 11. huius) laetitia vel tristitia afficietur; atque adeo illa res non per se, sed per accidens causa erit laetitiae vel tristitiae. Atque hac eadem via facile ostendi potest, rem illam posse per accidens causam esse cupiditatis; q. e. d.

Coroll. Ex eo solo, quod rem aliquam affectu laetitiae vel tristitiae, cuius ipsa non est causa efficiens contemplati sumus, eandem amare vel odio habere possumus.

Demonstr. Nam ex hoc solo fit (per prop. 14. huius), ut mens hanc rem postea imaginando affectu laetitiae vel tristitiae afficiatur, hoc est (per schol.

prop. 11. huius) ut mentis et corporis potentia augeatur vel minuatur etc.: et consequenter (per prop. 12. huius) ut mens eandem imaginari cupiat vel (per coroll. prop. 13. huius) aversetur, hoc est (per schol. prop. 13. huius) ut eandem amet vel odio habeat; q. e. d.

Schol. Hinc intelligimus, qui fieri potest, ut quaedam amemus vel odio habeamus absque ulla causa nobis cognita; sed tantum ex sympathia (ut aiunt) et antipathia. Atque huc referenda etiam ea obiecta, quae nos laetitia vel tristitia afficiunt ex eo solo, quod aliquid simile habent obiectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent, ut in seq. prop. ostendam. Scio equidem auctores, qui primi haec nomina sympathiae et antipathiae introduxerunt, significare iisdem voluisse rerum occultas quasdam qualitates; sed nihilo minus credo nobis licere, per eadem notas vel manifestas etiam qualitates intelligere.

Propos. XVI. Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile obiecto, quod mentem laetitia vel tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res obiecto est similis, non sit horum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus vel odio habebimus.

Demonstr. Id quod simile est obiecto, in ipso obiecto (per hypothesin) cum affectu laetitiae vel tristitiae contemplati sumus; atque adeo (per prop. 14. huius) quum mens eius imagine afficietur, statim etiam hoc vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (per prop. 15. huius) per accidens laetitiae vel tristitiae causa. Adeoque (per praec. coroll.) quamvis id, in quo obiecto est similis, non sit horum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus vel odio habebimus; q. e. d.

Propos. XVII. Si res, quae nos tristitiae affectu afficere solet, aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu solet afficere, eandem odio habebimus et simul amabimus.

Demonstr. Est enim (per hypothesin) haec res per se tristitiae causa, et (per schol. prop. 13. huius) quatenus

eandem hoc affectu imaginamur, eandem odio habemus; et quatenus praeterea aliquid habere imaginamur simile alteri, quae nos aeque magno laetitiae affectu afficere solet, aeque magno laetitiae conamine amabimus (per prop. praec.). Atque adeo eandem odio habebimus et simul amabimus; q. e. d.

Schol. Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis affectibus oritur, animi vocatur fluctuatio, quae proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (vid. schol. prop. 44. part. 2.); nec animi fluctuatio et dubitatio inter se differunt, nisi secundum maius et minus. Sed notandum, me in propositione praecedenti has animi fluctuationes ex causis deduxisse, quae per se unius et per accidens alterius affectus sunt causa. Quod ideo feci, quia sic facilius ex praecedentibus deduci poterant; at non, quod negem, animi fluctuationes plerumque oriri ab obiecto, quod utriusque affectus sit efficiens causa. Nam corpus humanum (per postul. 1. part. 2.) ex plurimis diversae naturae individuis componitur, atque adeo (per ax. 1. post lemma 3. quod vide post prop. 13. part. 2.) ab uno eodemque corpore plurimis diversisque modis potest affici; et contra, quia una eademque res multis modis potest affici, multis ergo etiam diversisque modis unam eandemque corporis partem afficere poterit. Ex quibus facile concipere possumus, unum idemque obiectum posse esse causam multorum contrariorumque affectuum.

Propos. XVIII. Homo ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae et tristitiae affectu afficitur, ac ex imagine rei praesentis.

Demonstr. Quam diu homo rei alicuius imagine affectus est, rem ut praesentem, tametsi non existat, contemplabitur (per prop. 17. part. 2. cum eiusdem coroll.), nec ipsam ut praeteritam aut futuram imaginatur, nisi quatenus eius imago iuncta est imagini temporis praeteriti aut futuri (vid. schol. prop. 44. part. 2.). Quare rei imago in se sola considerata eadem est, sive ad tempus futurum vel praeteritum, sive ad praesens referatur, hoc est (per coroll. 2. prop. 16. part. 2.) corporis constitutio seu affectus idem est, sive imago sit rei praeteritae vel futurae,

sive praesentis. Atque adeo affectus laetitiae et tristitiae idem est, sive imago sit rei praeteritae aut futurae, sive praesentis; q. e. d.

Schol. I. Rem eatenus praeteritam aut futuram hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus aut afficiemur. Ex. gr. quatenus ipsam vidimus aut videbimus, nos refecit aut reficiet, nos laesit aut laedet etc. Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus eius existentiam affirmamus, hoc est, corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat; atque adeo (per prop. 17. part. 2.) corpus eiusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verumenimvero quia plerumque fit, ut ii qui plura sunt experti fluctuent, quam diu rem ut futuram vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (vid. schol. prop. 44. part 2.), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant.

Schol. II. Ex modo dictis intelligimus, quid sit spes, metus, securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus. Spes namque nihil aliud est, quam inconstans laetitia orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu dubitamus: metus contra inconstans tristitia ex rei dubiae imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex spe fit securitas et ex metu desperatio; nempe laetitia vel tristitia orta ex imagine rei, quam metuimus vel speravimus. Gaudium deinde est laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus. Conscientiae denique morsus est tristitia opposita gaudio.

Propos. XIX. Qui id quod amat destrui imaginatur, contristabitur; si autem conservari, laetabitur.

Demonstr. Mens quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi potentiam augent vel iuvant (per prop. 12. huius), hoc est (per schol. prop. 13.) ea quae amat. At imaginatio ab iis iuvatur, quae rei existentiam ponunt, et contra coërcetur iis quae rei existentiam secludunt (per prop. 17. part. 2.). Ergo rerum imagines,

qae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo rem amatam imaginari conatur, iuvant, hoc est (per schol. prop. 11. huius) laetitia mentem afficiunt; et quae contra rei amatae existentiam secludunt, eundem mentis conatum coërcent, hoc est (per idem schol.) tristitia mentem afficiunt. Qui itaque id quod amat destrui imaginatur, contristabitur etc.; q. e. d.

Propos. XX. Qui id quod odio habet destrui imaginatur, laetabitur.

Demonstr. Mens (per prop. 13. huius) ea imaginari conatur, quae rerum existentiam, quibus corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur, secludunt, hoc est (per schol. eiusdem prop.) ea imaginari conatur, quae rerum, quas odio habet, existentiam secludunt. Atque adeo rei imago, quae existentiam eius quod mens odio habet secludit, hunc mentis conatum iuvat, hoc est (per schol. prop. 11. huius) mentem laetitia afficit. Qui itaque id quod odio habet destrui imaginatur, laetabitur; q. e. d.

Propos. XXI. Qui id quod amat laetitia vel tristitia affectum imaginatur, laetitia etiam vel tristitia afficietur; et uterque hic affectus maior aut minor erit in amante, prout uterque maior aut minor est in re amata.

Demonstr. Rerum imagines (ut in prop. 19. huius demonstravimus) quae rei amatae existentiam ponunt, mentis conatum, quo ipsam rem amatam imaginari conatur, iuvant. Sed laetitia existentiam rei laetae ponit, et eo magis, quo laetitiae affectus maior est; est enim (per schol. prop. 11. huius) transitio ad maiorem perfectionem. Ergo imago laetitiae rei amatae in amante ipsius mentis conatum iuvat, hoc est (per schol. prop. 11. huius) amantem laetitia afficit, et eo maiori, quo maior hic affectus in re amata fuerit. Quod erat primum. Deinde quatenus re aliqua tristitia afficitur, eatenus destruitur, et eo magis, quo maiori afficitur tristitia (per idem schol. prop. 11. huius); adeoque (per prop. 19. huius) qui id quod amat tristitia affici imaginatur, tristitia etiam afficietur, et eo maiori, quo maior hic affectus in re amata fuerit; q. e. d.

Propos. XXII. Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam amamus, amore erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem afficere, e contra odio etiam contra ipsum afficiemur.

Demonstr. Qui rem, quam amamus, laetitia vel tristitia afficit, ille nos laetitia vel tristitia etiam afficit, si nimirum rem amatam laetitia illa vel tristitia affectam imaginamur (per praeced. prop.). At haec laetitia vel tristitia in nobis supponitur dari concomitante idea causae externae. Ergo (per schol. prop. 13. huius) si aliquem imaginamur laetitia vel tristitia afficere rem, quam amamus, erga eundem amore vel odio afficiemur; q. e. d.

Schol. Propositio 21. nobis explicat, quid sit commiseratio, quam definire possumus, quod sit tristitia orta ex alterius damno. Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio. Porro amorem erga illum, qui alteri bene fecit, favorem, et contra odium erga illum, qui alteri male fecit, indignationem appellabimus. Denique notandum, nos non tantum misereri rei, quam amavimus (ut in prop. 21. ostendimus), sed etiam eius, quam antea nullo affectu prosecuti sumus, modo eam nobis similem iudicemus (ut infra ostendam); atque adeo ei etiam favere, qui simili bene fecit, et contra in eum indignari, qui simili damnum intulit.

Propos. XXIII. Qui id quod odio habet tristitia affectum imaginatur, laetabitur; si contra idem laetitia affectum esse imaginetur, contristabitur; et uterque hic affectus maior aut minor erit, prout eius contrarius maior aut minor est in eo, quod odio habet.

Demonstr. Quatenus res odiosa tristitia afficitur eatenus destruitur, et eo magis, quo maiori tristitia afficitur (per schol. prop. 11. huius). Qui igitur (per prop. 20. huius) rem, quam odio habet, tristitia affici imaginatur, laetitia contra afficietur; et eo maiori, quo maiori tristitia rem odiosam affectam esse imaginatur. Quod erat primum. Deinde

laetitia existentiam rei laetae ponit (per idem schol. prop. 11. huius), et eo magis, quo maior laetitia concipitur. Si quis eum, quem odio habet, laetitia affectum imaginatur, haec imaginatio (per prop. 13. huius) eiusdem conatum coërcebit, hoc est (per schol. prop. 11. huius) is, qui odio habet, tristitia afficietur etc.; q. e. d.

Schol. Haec laetitia vix solida et absque ullo animi conflictu esse potest. Nam (ut statim in propositione 27. huius ostendam) quantenus rem sibi similem tristitiae aectu affici imaginatur, eatenus contristari debet; et contra, si eandem laetitia affici imaginetur. Sed hic ad solum odium attendimus.

Propos. XXIV. Si aliquem imaginamur laetitia afficere rem, quam odio habemus, odio etiam erga eum afficiemur. Si contra eundem imaginamur tristitia eandem rem afficere, amore erga ipsum afficiemur.

Demonstr. Demonstratur eodem modo haec propositio, ac propositio 22. huius, quam vide.

Schol. Hi et similes odii affectus ad invidiam referuntur, quae propterea nihil aliud est, quam ipsum odium, quatenus id consideratur hominem ita disponere, ut malo alterius gaudeat, et contra ut eiusdem bono contristetur.

Propos. XXV. Id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur; et contra id omne negare, quod nos vel rem amatam tristitia afficere imaginamur.

Demonstr. Quod rem amatam laetitia vel tristitia afficere imaginamur, id nos laetitia vel tristitia afficit (per prop. 21. huius). At mens (per prop. 12. huius) ea quae nos laetitia afficiunt, quantum potest, conatur imaginari, hoc est (per prop. 17. part. 2. et eius coroll.) ut praesentia contemplari; et contra (per prop. 13. huius) quae nos tristitia afficiunt, eorum existentiam secludere. Ergo id omne de nobis deque re amata affirmare conamur, quod nos vel rem amatam laetitia afficere imaginamur, et contra; q. e. d.

Propos. XXVI. Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quod ipsam laetitia afficere imaginamur.

Demonstr. Sequitur haec propositio ex propositione 23., ut praecedens ex propositione 21. huius.

Schol. His videmus, facile contingere, ut homo de se deque re amata plus iusto, et contra de re quam odit minus iusto sentiat; quae quidem imaginatio, quando ipsum hominem respicit, qui de se plus iusto sentit, superbia vocatur et species delirii est, quia homo oculis apertis somniat, se omnia illa posse, quae sola imaginatione assequitur, quaeque propterea veluti realia contemplatur, iisque exultat, quam diu ea imaginari non potest, quae horum existentiam secludunt et ipsius agendi potentiam determinant. Est igitur superbia laetitia ex eo orta, quod homo de se plus iusto sentit. Deinde laetitia, quae ex eo oritur, quod homo de alio plus iusto sentit, existimatio vocatur; et illa denique despectus, quae ex eo oritur, quod de alio minus iusto sentit.

Propos. XXVII. Ex eo, quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur.

Demonstr. Rerum imagines sunt corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa veluti nobis praesentia repraesentant (per schol. prop. 17. part. 2.), hoc est (per prop. 16. part. 2.) quarum ideae naturam nostri corporis et simul praesentem externi corporis naturam involvunt. Si igitur corporis externi natura similis sit naturae nostri corporis, tum idea corporis externi, quod imaginamur, affectionem nostri corporis involvet similem affectioni corporis externi; et consequenter, si aliquem nobis similem aliquo affectu affectum imaginamur, haec imaginatio affectionem nostri corporis huic affectui similem exprimet. Adeoque ex hoc, quod rem aliquam nobis similem aliquo affectu affici imaginamur, simili cum ipsa affectu afficimur. Quod si rem nobis similem odio habeamus, eatenus (per prop. 23. huius) contrario affectu cum ipsa afficiemur, non autem simili; q. e. d.

Schol. I. Haec affectuum imitatio, quando ad tristitiam refertur, vocatur commiseratio (de qua vide schol. prop. 22. huius); sed ad cupiditatem relata aemulatio, quae proinde nihil aliud est, quam alicuius rei cupiditas, quae in nobis ingeneratur ex eo, quod alios nobis similes eandem cupiditatem habere imaginamur.

Coroll. I. Si aliquem quem nullo affectu prosecuti sumus, imaginamur laetitia afficere rem nobis similem, amore erga eundem afficiemur. Si contra eundem imaginamur eandem tristitia afficere, contra odio erga ipsum afficiemur.

Demonstr. Haec eodem modo ex propositione praecedente demonstratur, ac propositio 22. huius ex propositione 21.

Coroll. II. Rem, cuius nos miseret, odio habere non possumus ex eo, quod ipsius miseria nos tristitia afficit.

Demonstr. Si enim ex eo nos eandem odio habere possemus, tum (per prop. 23. huius) ex ipsius tristitia laetaremur, quod est contra hypothesin.

Coroll. III. Rem, cuius nos miseret, a miseria, quantum possumus, liberare conabimur.

Demonstr. Id quod rem, cuius nos miseret, tristitia afficit, nos simili etiam tristitia afficit (per prop. praeced.); adeoque omne id, quod eius rei existentiam tollit, sive quod rem destruit, comminisci conabimur (per prop. 13. huius), hoc est (per schol. prop. 9. huius) id destruere appetemus, sive ad id destruendum determinabimur; atque adeo rem, cuius miseremur, a sua miseria liberare conabimur; q. e. d.

Schol. II. Haec voluntas sive appetitus benefaciendi, qui ex eo oritur, quod rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, benevolentia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. Caeterum de amore et odio erga illum, qui rei, quam nobis similem esse imaginamur, bene aut male fecit, vide schol. prop. 22. huius.

Propos. XXVIII. Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur.

Demonstr. Quod ad laetitiam conducere imaginamur, quantum possumus, imaginari conamur (per prop. 12. huius), hoc est (per prop. 17. part. 2.) id, quantum possumus, conabimur ut praesens sive ut actu existens contemplari. Sed mentis conatus seu potentia in cogitando aequalis, et simul natura est cum corporis conatu seu potentia in agendo (ut clare sequitur ex coroll. prop. 7. et coroll. prop. 11. part. 2.). Ergo ut id existat, absolute conamur, sive (quod per schol. prop. 9. huius idem est) appetimus et intendimus; quod erat primum. Deinde si id, quod tristitiae causam esse credimus, hoc est (per schol. prop. 13. huius), si id, quod odio habemus, destrui imaginamur, laetabimur (per prop. 20. huius). Adeoque idem (per primam huius partem) conabimur destruere sive (per prop. 13. huius) a nobis amovere, ne ipsum ut praesens contemplemur; quod erat secundum. Ergo id omne, quod ad laetitiam etc.; q. e. d.

Propos. XXIX. Nos id omne etiam agere conabimur, quod homines*) cum laetitia adspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur.

Demonstr. Ex eo, quod imaginamur homines aliquid amare vel odio habere, nos idem amabimus vel odio habebimus (per prop. 27. huius), hoc est (per schol. prop. 13. huius) eo ipso eius rei praesentia laetabimur vel contristabimur; adeoque (per praec. prop.) id omne, quod homines amare sive cum laetitia adspicere imaginamur, conabimur agere etc.; q. e. d.

Schol. Hic conatus aliquid agendi et etiam omittendi, ea sola de causa, ut hominibus placeamus, vocatur ambitio, praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur,, ut cum nostro aut alterius damno quaedam agamus vel omittamus; alias humanitas appellari solet. Deinde laetitiam, qua alterius actionem, qua nos conatus est delectari, imaginamur, laudem voco; tristitiam vero, qua contra eiusdem actionem aversamur, vituperium voco.

---

*) NB. Intellige hic et in seqq. homines, quos nullo affectu prosequuti sumus.

Propos. XXX. Si quis aliquid egit, quod reliquos laetitia afficere imaginatur, is laetitia concomitante idea sui, tanquam causa, afficietur, sive se ipsum cum laetitia contemplabitur. Si contra aliquid egit, quod reliquos tristitia afficere imaginatur, se ipsum cum tristitia contra contemplabitur.

Demonstr. Qui se reliquos laetitia vel tristitia afficere imaginatur, eo ipso (per prop. 27. huius) laetitia vel tristitia afficietur. Quum autem homo (per prop. 19. et 23. part. 2.) sui sit conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur; ergo qui aliquid egit, quod ipse imaginatur, reliquos laetitia afficere, laetitia cum conscientia sui, tanquam causa, afficietur, sive se ipsum cum laetitia contemplabitur, et contra; q. e. d.

Schol. Quum amor (per schol. prop. 13. huius) sit laetitia concomitante idea causae externae, et odium tristitia concomitante etiam idea causae externae; erit ergo haec laetitia et tristitia amoris et odii species. Sed quia amor et odium ad obiecta externa referuntur, ideo hos affectus aliis nominibus significabimus: nempe laetitiam concomitante idea causae externae gloriam, et tristitiam huic contrariam pudorem appellabimus; intellige, quando laetitia vel tristitia ex eo oritur, quod homo se laudari vel vituperari credit. Alias laetitiam concomitante idea causae externae asquiescentiam in se ipso; tristitiam vero eidem contrariam poenitentiam vocabo. Deinde quia (per coroll. prop. 17. part. 2.) fieri potest, ut laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit, et (per prop. 25. huius) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se laetitia afficere imaginatur; facile ergo fieri potest, ut gloriosus sit superbus, et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est.

Propos. XXXI. Si aliquem imaginamur amare vel cupere vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus etc. Si autem id, quod amamus, eum aversari imaginamur, vel contra, tum animi fluctuationem patiemur.

Demonstr. Ex eo solo, quod aliquem aliquid amare imaginamur, eo ipso idem amabimus (per prop. 27. huius). At sine hoc nos idem amare supponimus. Accedit ergo amori nova causa, a qua fovetur; atque adeo id, quod amamus, hoc ipso constantius amabimus. Deinde ex eo, quod aliquem aliquid aversari imaginamur, idem aversabimur (per eandem prop.). At si supponamus, nos eodem tempore id ipsum amare, eodem ergo tempore hoc idem amabimus et aversabimur sive (vid. schol. prop. 17. huius) animi fluctuationem patiemur; q. e. d.

Coroll. Hinc et ex prop. 28. huius sequitur, unumquemque, quantum potest, conari, ut unusquisque id quod ipse amat amet, et quod ipse odit, odio etiam habeat; unde illud poëtae:

Speremus pariter, pariter metuamus amantes.
Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.

Schol. Hic conatus efficiendi, ut unusquisque probet id, quod ipse amat vel odio habet, revera est ambitio (vid. schol. prop. 29. huius); atque adeo videmus, unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, quod dum omnes pariter appetunt, pariter sibi impedimento, et dum omnes ab omnibus laudari seu amari volunt, odio invicem sunt.

Propos. XXXII. Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur, conabimur efficere, ne ille illa re potiatur.

Demonstr. Ex eo solo, quod aliquem re aliqua gaudere imaginamur, (per prop. 27. huius cum eiusdem 1. coroll.) rem illam amabimus, eaque gaudere cupiemus. At (per hypothesin) huic laetitiae obstare imaginamur, quod ille eadem hac re gaudeat. Ergo (per prop. 28. huius) ne ille eadem potiatur, conabimur; q. e. d.

Schol. Videmus itaque cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant, et (per prop. praec.) eo maiore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse mise-

ricordes, sequi etiam eosdem esse invidos et ambitiosos. Denique si ipsam experientiam consulere velimus, ipsam haec omnia docere experiemur; praesertim si ad priores nostrae aetatis annos attenderimus. Nam pueros, quia eorum corpus continuo veluti in aequilibrio est, ex hoc solo ridere vel flere experimur, quod alios ridere vel flere vident; et quicquid preterea vident alios facere, id imitari statim cupiunt, et omnia denique sibi cupiunt, quibus alios delectari imaginantur; nimirum quia rerum imagines, uti diximus, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur, disponiturque ad hoc vel illud agendum.

Propos. XXXIII. Quum rem nobis similem amamus, conamur, quantum possumus, efficere, ut nos contra amet.

Demonstr. Rem, quam amamus, prae reliquis, quantum possumus, imaginari conamur (per prop. 12. huius). Si igitur res nobis sit similis, ipsam prae reliquis laetitia afficere conabimur (per prop. 29. huius), sive conabimur, quantum possumus, efficere, ut res amata laetitia, afficiatur concomitante idea nostri, hoc est (per schol. prop. 13 huius) ut nos contra amet; q. e. d.

Propos. XXXIV. Quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo magis gloriabimur.

Demonstr. Nos (per prop. praeced.) conamur, quantum possumus, ut res amata nos contra amet, hoc est (per schol. prop. 13. huius) ut res amata laetitia afficiatur concomitante idea nostri. Quo itaque rem amatam maiori laetitia nostra de causa affectam esse imaginamur, eo magis hic conatus iuvatur, hoc est (per prop. 11. huius cum eius schol.) eo maiore laetitia afficimur. At quum ex eo laetemur, quod alium nobis similem laetitia affecimus, tum nosmet cum laetitia contemplamur (per prop. 30. huius). Ergo quo maiori affectu rem amatam erga nos affectam esse imaginamur, eo maiori laetitia uosmet contemplabimur, sive (per schol. prop. 30. huius) eo magis gloriabimur; q. e. d.

Propos. XXXV. Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi iungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit.

Demontr. Quo quis maiore amore rem amatam erga se affectam esse imaginatur, eo magis gloriabitur (per praeced. prop.), hoc est (per schol. prop. 30. huius) laetabitur; adeoc que (per prop. 28. huius) conabitur, quantum potest, imaginari rem amatam ipsi quam arctissime devinctam, qui quidem conatus sive appetitus fomentatur, si alium idem sibi cupere imaginatur (per prop. 31. huius). At hic conatus sive appetitus ab ipsius rei amatae imagine concomitante imagine illius, quem res amata sibi iungit, coërceri supponitur. Ergo (per schol. prop. 11. huius) eo ipso tristitia afficietur concomitante idea rei amatae, tanquam causa, et simul imagine alterius, hoc est (per schol. prop. 13. huius) odio erga rem amatam afficietur, et simul erga illum alterum (per coroll. prop. 15. huius), cui propterea (per prop. 23. huius) quod re amata delectatur, invidebit; q. e d.

Schol. Hoc odium erga rem amatam invidiae iunctum zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex amore et odio simul, concomitante idea alterius, cui invidetur. Praeterea hoc odium erga rem amatam maius erit pro ratione laetitiae qua zelotypus ex reciproco rei amatae amore solebat affici, et etiam pro ratione affectus quo erga illum, quem sibi rem amatam iungere imaginatur, affectus erat. Nam si eum oderat, eo ipso rem amatam (per prop. 24. huius) odio habebit, quia ipsam id, quod ipse odio habet, laetitia afficere imaginatur; et etiam (per coroll. prop. 15. huius) ex eo, quod rei amatae imaginem imagini eius, quem odit, iungere cogitur, quae ratio plerumque locum habet in amore erga feminam. Qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quod ipsius appetitus coërcetur, contristabitur, sed etiam quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius iungere cogitur, eandem aversatur. Ad quod denique accedit, quod zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praebere solebat, ab eadem excipiatur, qua etiam de causa amans contristatur, ut iam ostendam.

Propos. XXXVI Qui rei, qua semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis ac quum primo ipsa delectatus est.

Demonstr. Quicquid homo simul cum re, quae ipsum delectavit, vidit, id omne (per prop. 15. huius) erit per accidens laetitiae causa; adeoque (per prop. 28. huius) omni eo simul cum re, quae ipsum delectavit, potiri cupiet, sive re cum omnibus iisdem circumstantiis potiri cupiet, ac quum primo eadem delectatus est; q. e. d.

Coroll. Si itaque unam ex iis circumstantiis deficere compererit, amans contristabitur.

Demonstr. Nam quatenus aliquam circumstantiam deficere comperit, eatenus aliquid imaginatur, quod eius rei existentiam secludit. Quum autem eius rei sive circumstantiae (per prop. praec.) sit prae amore cupidus; ergo (per prop. 19. huius) quaetenus eandem deficere imaginatur, contristabitur; q. e. d.

Schol. Haec tristitia, quatenus absentiam eius, quod amamus, respicit, desiderium vocatur.

Propos. XXXVII. Cupiditas, quae prae tristitia vel laetitia praeque odio vel amore oritur, eo est maior, quo affectus maior est.

Demonstr. Tristitia hominis agendi potentiam (per schol prop. 11. huius) minuit vol coërcet, hoc est (per prop. 7. huius) conatum, quo homo in suo esse perseverare conatur, minuit vel coërcet; adeoque (per prop. 5. huius) huic conatui est contraria; et quicquid homo tristitia affectus conatur, est tristitiam amovere. At (per tristitiae defin.) quo tristitia maior est, eo maiori parti hominis agendi potentiae necesse est opponi. Ergo quo maior tristitia est, eo majore agendi potentia conabitur contra homo tristitiam amovere, hoc est (per schol. prop. 9. huius) eo maiore cupiditate sive appetitu conabitur tristitiam amovere. Deinde quoniam laetitia (per idem schol. prop. 11. huius) hominis agendi potentiam auget vel iuvat, facile eadem via demonstratur, quod homo laetitia affectus nihil aliud cupit, quam eandem conservare, idque eo maiore cupiditate, quo laetitia maior erit. Denique quoniam odium et amor sunt ipsi laetitiae vel tristitiae affectus, sequitur eodem modo, quod conatus, appetitus sive cupiditas, quae

prae odio vel amore oritur, maior erit pro ratione odii et amoris; q. e. d.

Propos. XXXVIII. Si quis rem amatam odio habere inceperit, ita ut amor plane aboleatur, eandem maiore odio ex pari causa prosequetur, quam si ipsam nunquam amavisset, et eo maiori, quo amor antea maior fuerat.

Demonstr. Nam si quis rem, quam amat, odio habere incipit, plures eius appetitus coërcentur, quam si eandem non amavisset. Amor namque laetitia est (per schol. prop. 13. huius), quam homo, quantum potest (per prop. 28. huius) conservare conatur; idque (per idem schol.) rem amatam ut praesentem contemplando, eandemque (per prop. 21. huius) laetitia, quantum postet, afficiendo, qui quidem conatus (per prop. praec.) eo est maior, quo amor maior est, ut et conatus efficiendi, ut res amata ipsum contra amet (vid. prop. 33. huius). At hi conatus odio erga rem amatam coërcentur (per coroll. prop. 13. et per prop. 23. huius). Ergo amans (per schol. prop. 11. huius) hac etiam de causa tristitia afficietur, et eo maiori, quo amor maior fuerat, hoc est, praeter tristitiam, quae odii fuit causa, alia ex eo oritur, quod rem amavit; et consequenter maiore tristitiae affectu rem amatam contemplabitur, hoc est (per schol. prop. 13. huius) maiori odio prosequetur, quam si eandem non amavisset, et eo maiori, quo amor maior fuerat; q. e. d.

Propos. XXXIX. Qui aliquem odio habet, ei malum inferre conabitur, nisi ex eo maius sibi malum oriri timeat; et contra, qui aliquem amat, ei eadem lege benefacere conabitur.

Demonstr. Aliquem odio habere est (per schol. prop. 13. huius) aliquem ut tristitiae causam imaginari; adeoque (per prop. 28. huius) is, qui aliquem odio habet, eundem amovere vel destruere conabitur. Sed si inde aliquid tristius sive (quod idem est) maius malum sibi timeat, idque se vitare posse credit non inferendo ei, quem odit, malum, quod meditabatur, a malo inferendo (per eandem prop. 28. huius) abstinere cupiet; idque (per prop.

37. huius) maiore conatu, quam quo tenebatur inferendi malum, qui propterea praevalebit, ut volebamus. Secundae partis demonstratio eodem modo procedit. Ergo qui aliquem odio habet etc.; q. e. d.

Schol. Per bonum hic intelligo omne genus laetitiae et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, qualecumque illud sit, satisfacit: per malum autem omne tristitiae genus et praecipue id, quod desiderium frustratur. Supra enim (in schol. prop. 9. huius) ostendimus, nos nihil cupere, quia id bonum esse iudicamus, sed contra id bonum vocamus, quod cupimus; et consequenter id, quod aversamur, malum appellamus. Quare unusquisque ex suo affectu iudicat seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid peius et quid denique optimum quidve pessimum sit. Sic avarus argenti copiam optimum, eius autem inopiam pessimum iudicat. Ambitiosus autem nihil aeque ac gloriam cupit, et contra nihil aeque ac pudorem reformidat. Invido deinde nihil iucundius, quam alterius infelicitas, et nihil molestius, quam aliena felicitas; ac sic unusquisque ex suo affectu rem aliquam bonam aut malam, utilem aut inutilem esse iudicat. Caeterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id quod vult nolit, vel ut id quod non vult velit, timor vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam metus, quatenus homo ab eodem disponitur ad malum, quod futurum iudicat, minore vitandum. Vid. prop. 28. huius. Sed si malum, quod timet, pudor sit, tum timor appellatur verecundia. Denique si cupiditas malum futurum vitandi coërcetur timore alterius mali, ita ut quid potius velit nesciat, tum metus vocatur consternatio, preecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit.

Propos. XL. Qui se odio haberi ab aliquo imaginatur, nec se ullam odii causam illi dedisse credit, eundem odio contra habebit.

Demonstr. Qui aliquem odio affectum imaginatur, eo ipso etiam odio afficietur (per prop. 27. huius), hoc est (per schol. prop. 13. huius) tristitia concomitante idea causae externae. At ipse (per hypothesin) nullam huius tristitiae causam imaginatur praeter illum, qui ipsum odio habet. Ergo ex hoc, quod se odio haberi ab aliquo imaginatur, tristitia afficietur concomitante idea eius, qui

ipsum odio habet, (per idem schol.) eundum odio habebit; q. e. d.

Schol. I. Quod si se iustam odii causam praebuisse imaginatur, tum (per prop. 30. huius et eiusdem schol.) pudore afficietur. Sed hoc (per prop. 25. huius) raro contingit. Praeterea haec odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur (per prop. 39. huius). Qui igitur se odio haberi ab aliquo imaginatur, eundem alicuius mali sive tristitiae causam imaginabitur; atque adeo tristitia afficietur, seu metu concomitante idea eius, qui ipsum odio habet, tanquam causa, hoc est, odio contra afficietur, ut supra.

Coroll. I. Qui, quem amat, odio erga se affectum imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Nam quatenus imaginatur, ab eodem se odio haberi, determinatur (per prop. praeced.) ad eundem contra odio habendum. At (per hypothesin) ipsum nihilo minus amat. Ergo odio et amore simul conflictabitur.

Coroll. II. Si aliquis imaginatur, ab aliquo, quem antea nullo affectu prosecutus est, malum aliquod prae odio sibi illatum esse, statim idem malum eidem referre conabitur.

Demonstr. Qui aliquem odio erga se affectum esse imaginatur, eum contra (per praeced. prop.) odio hebebit et (per prop. 26. huius) id omne comminisci conabitur, quod eundem possit tristitia afficere, atque id eidem (per prop. 39. huius) inferre studebit. At (per hypothesin) primum, quod huiusmodi imaginatur, est malum sibi illatum. Ergo idem statim eidem inferre conabitur; q. e. d.

Schol. II. Conatus malum inferendi ei, quem odimus, ira vocatur; conatus autem malum nobis illatum referendi, vindicta appellatur.

Propos. XLI. Si quis ab aliquo se amari imaginatur, nec se ullam ad id causam dedisse credit (quod per coroll. prop. 15. et per prop. 16. huius fieri potest), eundem contra amabit.

Demonstr. Haec propositio eadem via demonstratur ac praecedens; cuius etiam scholium vide.

Schol. I. Quod si se iustam amoris causam prae-

buisse crediderit, gloriabitur (per prop. 30. huius cum eiusdem schol.); quod quidem (per prop. 25. huius) frequentius contingit, et cuius contrarium evenire diximus, quando aliquis ab aliquo se odio haberi imaginatur (vide schol. prop. praeced.). Porro hic reciprocus amor, et consequenter (per prop. 39. huius) conatus benefaciendi ei, qui nos amat, quique (per eandem prop. 39. huius) nobis benefacere conatur, gratia seu gratitudo vocatur. Atque adeo apparet, homines longe paratiores esse ad vindictam, quam ad referendum beneficium.

Coroll. Qui ab eo, quem odio habet, se amari imaginatur, odio et amore simul conflictabitur. Quod eadem via, qua primum praecedentis coroll. demonstratur.

Schol. II. Quod si odium praevaluerit, ei, a quo amatur, malum inferre conabitur, qui quidem affectus crudelitas appellatur, praecipue si illum, qui amat, nullam odii communem causam praebuisse creditur.

Propos. XLII. Qui in aliquem amore aut spe gloriae motus beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.

Demonstr. Qui rem aliquam sibi similem amat, conatur, quantum potest, efficere, ut ab ipsa contra ametur (per prop. 33. huius). Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit disiderio, quo tenetur, ut contra ametur, hoc est (per prop. 34. huius) spe gloriae sivi (per schol. prop. 30. huius) laetitiae; adeoque (per prop. 12. huius) hanc gloriae causam, quantum potest, imaginari, sive ut actu existentem contemplari conabitur. At (per hypothesin) aliud imaginatur, quod eiusdem causae existentiam secludit. Ergo (per prop. 19. huius) eo ipso contristabitur; q. e. d.

Propos. XLIII. Odium reciproco odio augetur, et amore contra deleri potest.

Demonstr. Qui eum, quem odit, contra odio erga se affectum esse imaginatur, eo ipso (per prop. 40. huius) novum odium oritur durante (per hypothesin) adhuc primo. Sed si contra eundem amore erga se affectum esse imaginetur, quatenus hoc imaginatur, eatenus (per prop. 30. huius) se ipsum cum laetitia contemplatur, et eatenus (per

prop. 29. huius) eidem placere conabitur, hoc est (per prop. 40. huius) eatenus conatur ipsum odio non habere nullaque tristitia afficere; qui quidem conatus (per prop. 37. huius) maior vel minor erit pro ratione affectus, ex quo oritur. Atque adeo si maior fuerit illo, qui ex odio oritur, et quo rem, quam odit (per prop. 26. huius) tristitia afficere conatur, ei praevalebit, et odium ex animo delebit; q. e. d.

Propos. XLIV. Odium, quod amore plane vincitur, in amorem transit; et amore propterea maior est, quam si odium non praecessisset.

Demonstr. Eodem modo procedit, ac propositionis 38. huius. Nam qui rem, quam odit, sive quam cum tristitia contemplari solebat, amare incipit, eo ipso, quod amat, laetatur, et huic laetitiae, quam amor involvit (vide defin. eius in schol. prop. 13. huius), illa etiam accedit, quae ex eo oritur, quod conatus amovendi tristitiam, quam odium involvit (ut in prop. 37. huius ostendimus), prorsus iuvatur, concomitante idea eius, quem odio habuit tanquam causa.

Schol. Quamvis res ita se habeat, nemo tamen conabitur rem aliquam odio habere vel tristitia affici, ut maiori hac laetitia fruatur; hoc est, nemo spe damnum recuperandi damnum sibi inferri cupiet, nec aegrotare desiderabit spe convalescendi. Nam unusquisque suum esse conservare et tristitiam, quantum potest, amovere semper conabitur. Quod si contra concipi posset, hominem posse cupere aliquem odio habere, ut eum postea maiori amore prosequatur, tum eundem odio habere semper desiderabit. Nam quo odium maius fuerit, eo amor erit maior, atque adeo desiderabit semper, ut odium magis magisque augeatur, et eadem de causa homo magis ac magis aegrotare conabitur, ut maiori laetitia ex restauranda valetudine postea fruatur; atque adeo semper aegrotare conabitur, quod (per prop. 6. huius) est absurdum.

Propos. XLV. Si quis aliquem sibi similem odio in rem sibi similem, quam amat, affectum esse imaginatur, eum odio habbit.

Demonstr. Nam res amata eum, qui ipsam odit

odio contra habet (per prop. 40. huius). Adeoque amans, qui aliquem imaginatur rem amatam odio habere, eo ipso rem amatam odio, hoc est (per schol. prop. 13. huius) tristitia affectam esse imaginatur, et consequenter (per prop. 21. huius) contristatur, idque concomitante idea eius, qui rem amatam odit, tanquam causa, hoc est (per schol. prop. 13. huius) ipsum odio habebit; q. e. d.

Propos. XLVI. Si quis ab aliquo eiusdem classis, sive nationis a sua diversae, laetitia vel tristitia affectus fuerit, concomitante eius idea sub nomine universali classis vel nationis tanquam causa, is non tantum illum, sed omnes eiusdem classis vel nationis amabit vel odio habebit.

Demonstr. Huius rei demonstratio patet ex propositione 16. huius partis.

Propos. XLVII. Laetitia, quae ex eo oritur, quod scilicet rem, quam odimus, destrui aut alio malo affici imaginamur, non oritur absque ulla animi tristitia.

Demonstr. Patet ex prop. 27. huius. Nam quatenus rem nobis similem tristitia affici imaginamur, eatnus contristamur.

Schol. Potest haec propositio etiam demonstrari ex corollario propositionis 17. partis 2. Quoties enim rei recordamur, quamvis ipsa actu non existat, eandem tantum ut praesentem contemplamur, corpusque eodem modo afficitur. Quare quatenus rei memoria viget, eatenus homo determinatur ad eandem cum tristitia contemplandum, quae determinatio, manente adhuc rei imagine, coërcetur quidem memoria illarum rerum, quae huius existentiam secludunt, sed non tollitur. Atque adeo homo eatenus tantum laetatur, quatenus haec determinatio coërcetur; et hinc fit, ut haec laetitia, quae ex rei, quam odimus, malo oritur, toties repetatur, quoties eiusdem rei recordamur. Nam, uti diximus, quando eiusdem rei imago excitatur, quia haec ipsius rei existentiam involvit, hominem determinat ad rem cum eadem tristitia contemplandum, qua eandem contemplari solebat, quum ipsa existeret. Sed

quia eiusdem rei imagini alias iunxit, quae eiusdem existentiam secludunt, ideo haec ad tristitiam determinatio statim coërcetur, et homo de novo laetatur, et hoc toties, quoties haec repetitio fit. Atque haec eadem est causa, cur homines laetantur, quoties alicuius iam preteriti mali recordantur, et cur pericula, a quibus liberati sunt, narrare gaudeant. Nam ubi aliquod periculum imaginantur, idem veluti adhuc futurum contemplantur et ad id metuendum determinantur, quae determinatio de novo coërcetur idea libertatis, quam huius periculi ideae iunxerunt, quum ab eodem liberati sunt, quaeque eos de novo securos reddit; atque adeo de novo laetantur.

Propos. XLVIII. Amor et odium ex. gr. erga Petrum destruitur, si tristitia, quam hoc, et laetitia, quam ille involvit, ideae alterius causae iungatur; et eatenus uterque diminuitur, quatenus imaginamur Petrum non solum fuisse alterutrius causam.

Demonstr. Patet ex sola amoris et odii definitione, quam vide in schol. prop. 13. huius. Nam propter hoc solum laetitia vocatur amor, et tristitia odium erga Petrum, quia scilicet Petrus huius vel illius effectus causa esse consideratur. Hoc itaque prorsus vel ex parte sublato affectus quoque erga Petrum prorsus vel ex parte deminuitur; q. e. d.

Propos. XLIX. Amor et odium erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior ex pari causa uterque debet esse, quam erga necessariam.

Demonstr. Res, quam liberam esse imaginamur, debet (per defin. 7. part. 1.) per se absque aliis percipi. Si igitur eandem laetitiae vel tristitiae causam esse imaginemur, eo ipso (per schol. prop. 13. huius) eandem amabimus vel odio habebimus, idque (per prop. praeced.) summo amore vel odio, qui ex dato affectu oriri potest. Sed si rem, quae eiusdem affectus est causa, ut necessariam imaginemur, tum (per eandem defin. 7. part. 1.) ipsam non solam, sed cum aliis eiusdem affectus causam esse imaginabimur; atque adeo (per prop. praec.) amor et odium erga ipsam minor erit; q. e. d.

Schol. Hinc sequitur homines, quia se liberos esse

existimant, maiore amore vel odio se invicem prosequi, quam alia; ad quod accedit affectuum imitatio, de qua vide propos. 27. 34. 40. et 43. huius.

Propos. L. Res quaecumque potest esse per accidens spei aut metus causa.

Demonstr. Haec propositio eadem via demonstratur, qua propos. 15. huius, quam vide una cum schol. propos. 18. huius.

Schol. Res, quae per accidens spei aut metus sunt causae, bona aut mala omina vocantur. Deinde quatenus haec eadem omina sunt spei aut metus causa, eatenus (per defin. spei et metus, quam vid. in schol. 2. prop. 18. huius) laetitiae aut tristitiae sunt causa, et consequenter (per coroll. prop. 15. huius) eatenus eadem amamus vel odio habemus, et (per prop. 28. huius) tanquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tanquam obstacula aut metus causas amovere conamur. Praeterea ex propositione 25. huius sequitur, nos natura ita esse constitutos, ut ea quae speramus facile, quae autem timemus, difficile credamus, et ut de iis plus minusve iusto sentiamus. Atque ex his ortae sunt superstitiones, quibus homines ubique conflictantur. Caeterum non puto operae esse pretium, animi hic ostendere fluctuationes, quae ex spe et metu oriuntur; quandoquidem ex sola horum affectuum definitione sequitur, non dari spem sine metu neque metum sine spe (ut fusius suo loco explicabimus); et praeterea quandoquidem quatenus aliquid speramus aut metuimus, eatenus idem amamus vel odio habemus. Atque adeo quicquid de amore et odio diximus, facile unusquisque spei et metui applicare poterit.

Propos. LI. Diversi homines ab uno eodemque obiecto diversimode affici possunt. et unus idemque homo ab uno eodemque obiecto potest diversis temporibus diversimode affici.

Demonstr. Corpus humanum (per post. 3 part. 2.) a corporibus externis plurimis modis afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (per ax. 1. quod est post lemma 3., quod vide post prop. 13. part. 2.) ab uno eodemque obiecto possunt diversimode affici. Deinde (per idem postul.) corpus humanum potest iam hoc, iam alio modo esse affectum; et

consequenter (per idem axioma) ab uno eodemque obiecto diversis temporibus diversimode affici; q. e. d.

Schol. Videmus itaque fieri posse, ut quod hic amat, alter odio habeat; et quod hic metuit, alter non metuat; et ut unus idemque homo iam amet, quod antea oderit, et ut iam audeat, quod antea timuit etc. Deinde quia unusquisque ex suo affectu iudicat, quid bonum, quid malum, quid melius et quid peius sit (vide schol. prop. 39. huius), sequitur homines tam iudicio, quam affectu variare posse*); et hinc fit, ut, quum alios aliis comparamus, ex sola affectuum differentia a nobis distinguantur, et ut alios intrepidos, alios timidos, alios denique alio nomine appellemus. Ex. gr. illum ego intrepidum vocabo, qui malum contemnit, quod ego timere soleo; et si praeterea ad hoc attendam, quod eius cupiditas malum inferendi ei, quem odit, et benefaciendi ei, quem amat, non coërcetur timore mali, a quo ego contineri soleo, ipsum audacem appellabo. Deinde ille mihi timidus videbitur, qui malum timet, quod ego contemnere soleo, et si insuper ad hoc attendam, quod eius cupiditas coërcetur timore mali, quod me continere nequit, ipsum pusillanimem esse dicam, et sic unusquisque iudicabit. Denique ex hac hominis natura et iudicii inconstantia, ut et quod homo saepe ex solo affectu de rebus iudicat, et quod res, quas ad laetitiam vel tristitiam facere credit, quasque propterea (per prop. 28. huius) ut fiant, promovere vel amovere conatur, saepe non nisi imaginariae sint, ut iam taceam alia, quae in 2. parte ostendimus, de rerum incertitudine, facile concipimus, hominem posse saepe in causa esse, tam ut contristetur, quam ut laetetur, sive ut tam tristitia, quam laetitia afficiatur, concomitante idea sui tanquam causa. Atque adeo facile intelligimus, quid poenitentia et quid acquiescentia in se ipsa sit: nempe poenitentia est tristitia concomitante idea sui, et acquiescentia in se ipsa est laetitia concomitante idea sui tanquam causa; et hi affectus vehementissimi sunt, quia homines se liberos esse credunt. Vid. prop. 49. huius partis.

Propos. LII. Obiectum, quod simul cum aliis antea vidimus, qui eod nihil habere imaginamur, nisi

*) NB. Posse hoc fieri, tamesti mens humana pars esset divini intellectus, ostendimus in schol. propos. 17. part. 2.

quod commune est pluribus, non tam diu contemplabimur, ac illud, quod aliquid singulare habere imaginamur.

Demonstr. Simulatque obiectum, quod cum aliis vidimus, imaginamur, statim et aliorum recordamur (per prop. 18. part. 2. cuius etiam schol. vide), et sic ex unius contemplatione statim incontemplationem alterius incidimus. Atque eadem est ratio obiecti, quod nihil habere imaginamur, nisi quod commune est pluribus. Nam eo ipso supponimus, nos nihil in eo contemplari, quod antea cum aliis non viderimus. Verum quum supponimus, nos in obiecto aliquo aliquid singulare, quod antea nunquam vidimus, imaginari, nihil aliud dicimus, quam quod mens, dum illud obiectum contemplatur, nullum aliud in se habeat, in cuius contemplationem ex contemplatione illius incidere potest. Atque adeo ad illud solum contemplandum determinata est. Ergo obiectum etc.; q. e. d.

Schol. Haec mentis affectio sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur admiratio; quae si ab obiecto, quod timemus, moveatur, consternatio dicitur, quia mali admiratio hominem suspensum in sola sui contemplatione ita tenet, ut de aliis cogitare non valeat, quibus illud malum vitare posset. Sed si id, quod admiramur, sit homines alicuius prudentia, industria vel aliquid huiusmodi, quia eo ipso hominem nobis longe antecellere contemplamur, tum admiratio vocatur veneratio; alias horror, si hominis iram, invidiam etc. admiramur. Deinde, si hominis, quem amamus, prudentiam, industriam etc. admiramur, amor eo ipso (per prop. 12. huius) maior erit, et hunc amorem admirationidsive venerationi iunctum devotionem vocamus. Et ad hunc modum concipere etiam possumus odium, spem, securitatem et alios affectus admirationi iunctos; atque adeo plures affectus deducere poterimus, quam qui receptis vocabulis indicari solent. Unde apparet, affectuum nomina inventa esse magis ex eorum vulgari usu, quam ex eorundem accurata cognitione.

Admirationi opponitur contemtus, cuius tamen causa haec plerumque est, quod scilicet ex eo, quod aliquem rem aliquam admirari, amare, metuere etc. videmus, vel ex eo, quod res aliqua primo adspectu apparet similis rebus, quas admiramur amamus, metuimus etc. (per prop.

15. cum eius coroll. et prop. 27. huius), determinamur ad eandem rem admirandum, amandum, metuendum etc. Sed si ex ipsius rei praesentia vel accuratiore contemplatione id omne de eadem negare cogamur, quod causa admirationis, amoris, metus etc. esse potest, tum mens ex ipsa rei praesentia magis ad ea cogitandum, quae in obiecto non sunt, quam quae in ipso sunt, determinata manet; quum tamen contra ex obiecti praesentia id praecipue cogitare soleat, quod in obiecto est. Porro sicut devotio ex rei, quam amamus, admiratione; sic irrisio ex rei, quam odimus vel metuimus, contemtu oritur, et dedignatio ex stultitiae contemtu, sicuti veneratio ex admiratione prudentiae. Possumus denique amorem, spem, gloriam et alios affectus iunctos contemtui concipere, atque inde alios praeterea affectus deducere, quos etiam nulla singulari vocabulo ab aliis distinguere solemus.

Propos LIII. Quum mens se ipsam suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur; et eo magis, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.

Demonstr. Homo se ipsum non cognoscit, nisi per affectiones sui corporis earumque ideas (per prop. 19. et 23. part 2.). Quum ergo fit, ut mens se ipsam possit contemplari, eo ipso ad maiorem perfectionem transire, hoc est (per schol. prop. 11. huius) laetitia affici supponitur, et eo maiori, quo se suamque agendi potentiam distinctius imaginari potest; q. e. d.

Coroll. Haec laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur. Nam quo magis se ab aliis laudari imaginatur, eo maiori laetitia alios ab ipso affici imaginatur, idque concomitante idea sui (per schol. prop. 29. huius). Atque adeo (per prop. 27. huius) ipse maiore laetitia concomitante idea sui afficitur; q. e. d.

Propos. LIV. Mens ea tantum imaginari conatur, quae ipsius agendi potentiam ponunt.

Demonstr. Mentis conatus sive potentia est ipsa ipsius mentis essentia (per prop. 7. huius). Mentis autem essentia (ut per se notum) id tantum, quod mens est et

potest, affirmat; at non id, quod non est neque potest. Adeoque id tantum imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam affirmat sive ponit; q. e. d.

Propos. LV. Quum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.

Demonstr. Mentis essentia id tantum, quod mens est et potest, affirmat, sive de natura mentis est ea tantummodo imaginari, quae ipsius agendi potentiam ponunt (per prop. praeced.). Quum itaque dicimus, quod mens, dum se ipsam contemplatur, suam imaginatur impotentiam, nihil aliud dicimus, quam quod, dum mens aliquid imaginari conatur, quod ipsius agendi potentiam ponit, hic eius conatus coërcetur, sive (per schol. prop. 11. huius) quod ipsa contristatur; q. e. d.

Coroll. I. Haec tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur; quod eodem modo demonstratur, ac coroll. prop. 53. huius.

Schol. Haec tristitia concomitante idea nostrae imbecillitatis humilitas appellatur; laetitia autem, quae ex contemplatione nostri oritur, philautia vel acquiescentia in se ipso vocatur. Et quoniam haec toties repetitur, quoties homo suas virtutes sive suam agendi potentiam contemplatur, hinc ergo etiam fit, ut unusquisque facta sua narrare, suique tam corporis, quam animi vires ostentare gestiat, et ut homines hac de causa sibi invicem molesti sint. Ex quibus interum sequitur, homines natura esse invidos (vid. schol. prop. 24. et schol. prop. 32. huius), sive ob suorum aequalium imbecillitatem gaudere, et contra propter eorundem virtutem contristari. Nam quoties unusquisque suas actiones imaginatur, toties laetitia (per prop. 53. huius) afficitur, et eo maiore, quo actiones plus perfectionis exprimere et easdem distinctius imaginatur, hoc est (per illa quae in schol. 1. prop. 40. part. 2. dicta sunt) quo magis easdem ab aliis distinguere et ut res singulares contemplari potest. Quare unusquisque ex contemplatione sui tunc maxime gaudebit, quando aliquid in se contemplatur, quod de reliquis negat. Sed si id, quod de se affirmat, ad universalem hominis vel animalis ideam refert, non tantopere gaudebit; et contra contristabitur, si suas ad aliorum actiones comparatas imbecilliores esse imaginetur, quam quidem tristitiam (per prop. 28. huius)

amovere conabitur, idque suorum aequalium actiones perperam interpretando, vel suas quantum potest adornando. Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium et invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris et invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent. Sed scrupulus forsan remanet, quod non raro hominum, virtutes admiremur eosque veneremur. Hunc ergo ut amoveam, sequens, addam corollarium.

Coroll. II. Nemo virtutem alicui nisi aequali invidet.

Demonstr. Invidia est ipsum odium (vid. schol. prop. 24. huius) sive (per schol. prop. 13. huius) tristitia, hoc est (per schol. prop. 11. huius) affectio, qua hominis agendi potentia seu conatus coërcetur. At homo (per schol. prop. 9. huius) nihil agere conatur, neque cupit, nisi quod ex data sua natura sequi potest. Ergo homo nullam de se agendi potentiam seu (quod idem est) virtutem praedicari cupiet, quae naturae alterius est propria et suae aliena. Adeoque eius cupiditas coërceri, hoc est (per schol. prop. 11. huius) ipse contristari nequit ex eo, quod aliquam virtutem in aliquo ipsi dissimili contemplatur, et consequenter neque ei invidere poterit: at quidem suo aequali, qui cum ipso eiusdem naturae supponitur; q. e. d.

Schol. Quum igitur supra in scholio propos. 52. huius partis dixerimus, nos hominem venerari ex eo, quod ipsius prudentiam, fortitudinem etc. admiramur, id fit (ut ex ipsa prop. patet) quia has virtutes ei singulariter inesse, et non ut nostrae naturae communes imaginamur; adeoque easdem ipsi non magis invidebimus, quam arboribus altitudinem et leonibus fortitudinem etc.

Propos. LVI. Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscuiusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis, vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus etc., tot species dantur, quod sunt species obiectorum, a quibus afficimur.

Demonstr. Laetitia et tristitia, et consequenter affectus, qui ex his componuntur vel ex his derivantur, passiones sunt (per schol. prop. 11. huius); nos autem (per

prop. 1. huius) necessario patimur, quatenus ideas habemus inadaequatas; et quatenus easdem habemus (per prop. 3. huius), eatenus tantum patimur, hoc est (vid. schol. 1. prop. 40. part. 2.) eatenus tantum necessario patimur, quatenus imaginamur, sive (vid. prop. 17. part. 2. cum eius schol.) quatenus afficimur affectu, qui naturam nostri corporis et naturam corporis externi involvit. Natura igitur uniuscuiusque passionis ita necessario debet explicari, ut obiecti, a quo afficimur, natura exprimatur. Nempe laetitia, quae ex obiecto, ex. gr. A oritur, naturam ipsius obiecti A, et laetitia, quae ex obiecto B oritur, ipsius obiecti B naturam involvit; atque adeo hi duo laetitiae affectus natura sunt diversi, quia ex causis diversae naturae oriuntur. Sic etiam tristitiae affectus; qui ex uno obiecto oritur, diversus natura est a tristitia, quae ab alia causa oritur; qod etiam de amore, odio, spe, metu, animi fluctuatione etc. intelligendum est: ac proinde laetitiae, tristitiae, amoris, odii etc. tot species necessario dantur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur. At cupiditas est ipsa uniuscuiusque essentia seu natura, quatenus ex data quacumque eius constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum. Vid. schol. prop. 9. huius. Ergo, prout unusquisque a causis externis hac aut illa laetitiae, tristitae, amoris, odii etc. specie afficitur, hoc est, prout eius natura hoc aut alio modo constituitur, ita eius cupiditas alia atque alia esse et natura unius a natura alterius cupiditatis tautum differe necesse est, quantum affectus, a quibus unaquaeque oritur, inter se differunt. Dantur itaque tot species cupiditatis, quot sunt species laetitiae, tristitiae, amoris etc., et consequenter (per iam ostensa) quot sunt obiectorum species, a quibus afficimur; q. e. d.

Schol. Inter affectuum species, quae (per prop. praec.) perplurimae esse debent, insignes sunt luxuria, ebrietas, libido, avaritia et ambitio, quae non nisi amoris vel cupiditatis sunt notiones; quae huius utriusque affectus naturam explicant per obiecta, ad quae referuntur. Nam per luxuriam, ebrietatem, libidinem, avaritiam et ambitionem nihil aliud intelligimus, quam convivandi, potandi, coëundi, divitiarum et gloriae immoderatum amorem vel cupiditatem. Praeterea hi affectus, quatenus eos per solum obiectum, ad quod referuntur, ab aliis distinguimus, contrarios non habent. Nam temperantia, quam luxuriae, et sobrietas, quam ebrietati, et denique castitas, quam

libidini opponere solemus, affectus seu passiones non sunt; sed animi indicant potentiam, quae hos affectus moderatur. Caeterum reliquas affectuum species hic explicare nec possum (quia tot sunt, quot obiectorum species), nec, si possem, necesse est. Nam ad id quod intendimus, nempe ad affectuum vires et mentis in eosdem potentiam determinandum, nobis sufficit, uniuscuiusque affectus generalem habere definitionem. Sufficit, inquam, nobis affectuum et mentis communes proprietates intelligere, ut determinare possimus, qualis et quanta sit mentis potentia in moderandis et coërcendis affectibus. Quamvis itaque magna sit differentia inter hunc et illum amoris, odii vel cupiditatis affectum, ex. gr. inter amorem erga liberos et inter amorem erga uxorem, nobis tamen has differentias cognoscere et affectuum naturam et originem ulterius indagare non est opus.

Propos. LVII. Quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.

Demonstr. Haec propositio patet ex axiom. 1. quod vide post lemma 3. schol. prop. 13. part. 2. At nihilo minus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus.

Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum quas dedimus definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscuiusque natura seu essentia (vide eius defin. in schol. prop. 9. huius); ergo uniuscuiusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscuiusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur (per prop. 11. huius et eius schol.). At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus (vide schol. prop. 9. huius); ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, hoc est (per idem schol.) est ipsa cuiusque natura. Atque adeo uniuscuiusque laetitia vel tristitia a laetitia vel tristitia alterius tantum etiam discrepat; quantum natura seu essentia unius ab essentia

alterius differt; et consequenter quilibet uniuscuiusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat etc.; q. e. d.

Schol. Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem), ad affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines ei appetitus insectorum, piscium et avium alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat eaque gaudeat; vita tamen illa, qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est, quam idea seu anima eiusdem individui; atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti propositione sequitur, non parum etiam interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit.

Propos. LVIII. Praeter laetitiam et cupiditatem, quae passiones sunt, alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur, qui ad nos, quatenus agimus, referuntur.

Demonstr. Quum mens se ipsam suamque agendi potentiam concipit, laetatur (per prop. 53. huius). Mens autem se ipsam necessario contemplatur, quando veram sive adaequatam ideam concipit (per prop. 43. part. 2.). At mens quasdam idias adaequatas concipit (per schol. 2. prop. 40. part. 2.). Ergo eatenus etiam laetatur, quatenus ideas adaequatas concipit, hoc est (per prop. 1. huius) quatenus agit. Deinde mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, in suo esse perseverare conatur (per prop. 9. huius). At per conatum cupiditatem intelligimus (per eiusdem schol.). Ergo cupiditas ad nos refertur etiam quatenus intelligimus, sive (per prop. 1. huius) quatenus agimus; q. e. d.

Propos. LIX. Inter omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quam qui ad laetitiam vel cupiditatem referuntur.

Demonstr. Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum quas dedimus definitiones ostendunt. Per tristitiam autem intelligimus, quod mentis cogitandi potentia minuitur vel coërcetur (per prop. 11. huius et eius schol.); adeoque mens quatenus contristatur, eatenus eius intelligendi, hoc est, eius agendi potentia (per prop. 1. huius) minuitur vel coërcetur. Adeoque nulli tristiae affectus ad mentem referri possunt, quatenus agit, sed tantum affectus laetitiae et cupiditatis, qui (per prop. praec.) eatenus etiam ad mentem referuntur; q. e. d.

Schol. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem, clementia etc. species generositatis sunt. Atque his puto me praecipuos affectus animique fluctuationes, quae ex compositione trium primitivorum affectuum, nempe cupiditatis, laetitiae et tristitiae oriuntur, explicuisse perque primas suas causas ostendisse. Ex quibus apparet, nos a causis externis multis modis agitari, nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuare nostri eventus atque fati inscios. At dixi, me praecipuos tantum, non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse. Nam eadem via, qua supra, procedendo facile possumus ostendere amorem esse iunctum poenitentiae, dedignationi, pudori etc. Imo unicuique ex iam dictis clare constare credo, affectus tot modis, alios cum aliis, posse componi, indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit; nam reliqui, quos omisi, plus curiositatis,

quam utilitatis haberent. Attamen de amore hoc notandum restat, quod scilicet saepissime contingit, dum re, quam appetebamus, fruimur, ut corpus ex ea fruitione novam acquirat constitutionem, a qua aliter determinatur, et aliae rerum imagines in eo excitantur, et simul mens alia imaginari aliaque cupere incipit. Ex. gr. quum aliquid, quod nos sapore delectare solet, imaginamur, eodem frui, nempe comedere cupimus. At quam diu eodem sic fruimur, stomachus adimpletur corpusque aliter constituitur. Si igitur corpore iam aliter dispositio eiusdem cibi imago, quia ipse praesens adest, fomentetur, et consequenter conatus etiam sive cupiditas eundem comedendi huic cupiditati seu conatui nova illa constitutio repugnabit, et consequenter cibi, quem appetebamus, praesentia odiosa erit, et hoc est, quod fastidium et taedium vocamus. Caeterum corporis affectiones externas, quae in affectibus observantur, ut sunt tremor, livor, singultus, risus etc. neglexi, quia ad solum corpus absque ulla ad mentem relatione referuntur. Denique de affectuum definitionibus quaedam notanda sunt, quas propterea hic ordine repetam, et quid in unaquaque observandum est, iisdem interponam.

Affectuum Definitiones.

I. Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Explic. Diximus supra in scholio propositionis 9. huius partis, cupiditatem esse appetitum cum eiusdem conscientia; appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Sed in eodem scholio etiam monui, me revera inter humanum appetitum et cupiditatem nullam agnoscere differentiam. Nam sive homo sui appetitus sit conscius, sive non sit, manet tamen appetitus unus idemque; atque adeo, ne tautologiam committere viderer, cupiditatem per appetitum explicare nolui; sed eandem ita definire studui, ut omnes humanae naturae conatus, quos nomine appetitus, voluntatis, cupiditatis vel impetus significamus, una comprehenderem. Potueram enim dicere, cupiditatem esse ipsam hominis essen-

tiam, quatenus determinata concipitur ad aliquid agendum: sed ex hac definitione (per prop. 23. part. 2.) non sequeretur, quod mens possit suae cupiditatis sive appetitus esse conscia. Igitur ut huius conscientiae causam involverem, necesse fuit (per eandem prop.) addere: quatenus ex data quacumque eius affectione determinata etc. Nam per affectionem humanae essentiae quamcumque eiusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur, sive denique quod ad utrumque simul referatur. Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscumque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia eiusdem hominis constitutione varii et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur, et quo se vertat nesciat.

II. Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem.

III. Tristitia est hominis transitio a maiore ad minorem perfectionem.

Explic. Dico transitionem. Nam laetitia non est ipsa perfectio. Si enim homo cum perfectione, ad quam transit, nasceretur, eiusdem absque laetitiae affectu compos esset; quod clarius apparet ex tristitiae affectu, qui huic est contrarius. Nam quod tristitia in transitione ad minorem perfectionem consistit, non autem in ipsa minore perfectione, nemo negare potest, quandoquidem homo eatenus contristari nequit, quatenus alicuius perfectionis est particeps. Nec dicere possumus, quod tristitia in privatione maioris perfectionis consistat; nam privatio nihil est. Tristitiae autem affectus actus est, qui propterea nullus alius esse potest, quam actus transeundi ad minorem perfectionem, hoc est, actus, quo hominis agendi potentia minuitur vel coërcetur. Vid. schol. prop. 11. huius. Caeterum definitiones hilaritatis, titillationis, melancholiae et doloris omitto, quia ad corpus potissimum referuntur et non nisi laetitiae aut tristitiae sunt species.

IV. Admiratio est rei alicuius imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem. Vide prop. 52. cum eiusdem schol.

Explic. In scholio propositionis 18. partis 2. ostendimus, quaenam sit causa, cur mens ex contemplatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, videlicet, quia earum rerum imagines invicem concatenatae et ita ordinatae sunt, ut alia aliam sequatur, quod quidem concipi nequit, quando rei imago nova est; sed mens in eiusdem rei contemplatione detinebitur, donec ab aliis causis ad alia cogitandum determinetur. Rei itaque novae imaginatio in se considerata eiusdem naturae est, ac reliquae, et hac de causa ego admirationem inter affectus non numero, nec causam video, cur id facerem, quandoquidem haec mentis distractio ex nulla causa positiva, quae mentem ab aliis distrahat, oritur, sed tantum ex eo, quod causa, cur mens ex unius rei contemplatione ad alia cogitandum determinatur, deficit. Tres igitur (ut in schol. prop. 11. huius monui) tantum affectus primitivos seu primarios agnosco, nempe laetitiae, tristitiae et cupiditatis; nec alia de causa verba de admiratione feci, quam quia usu factum est, ut quidam affectus, qui ex tribus primitivis derivantur, aliis nominibus indicari soleant, quando ad obiecta, quae admiramur, referuntur; quae quidem ratio me ex aequo movet, ut etiam contemtus definitionem his adiungam.

V. Contemtus est rei alicuius imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt. Vid. schol. prop. 52. huius.

Definiones venerationis et dedignatonis missas hic facio, quia nulli, quod sciam, affectus ex his nomen trahunt.

VI. Amor est laetitia concomitante idea causae externae.

Explic. Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat. Illa vero auctorum, qui defi-

niunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae, non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit; et quia amoris essentia non satis ab auctoribus perspecta fuit, ideo neque eius proprietatis ullum clarum conceptum habere potuerunt, et hinc factum, ut eorum definitionem admodum obscuram esse omnes iudicaverint. Verum notandum, quum dico, proprietatem esse in amante, se voluntate iungere rei amatae, me per voluntatem non intelligere consensum vel animi deliberationem seu liberum decretum (nam hoc fictitium esse demonstravimus propros. 48. partis 2.), nec etiam cupiditatem sese iungendi rei amatae, quando abest, vel perseverandi in ipsius praesentia, quando adest (potest namque amor absque hac aut illa cupiditate concipi); sed per voluntatem me acquiescentiam intelligere, quae est in amante ob rei amatae praesentiam, a qua laetitia amantis corroboratur aut saltem fovetur.

VII. Odium est tristitia concomitante idea causae externae.

Explic. Quae hic notanda sunt, ex dictis in praecedentis definitionis explicatione facile percipiuntur. Vide praeterea schol. prop. 13 huius partis.

VIII. Propensio est laetitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est laetitiae.

IX. Aversio est tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae. De his vide schol. prop. 15. huius.

X. Devotio est amor erga eum, quem admiramur.

Explic. Admirationem oriri ex rei novitate, ostendimus propositione 52. huius. Si igitur contingat, ut id quod admiramur saepe imaginemur, idem admirari desinemus; atque adeo videmus, devotionis affectum facile in simplicem amorem degenerare.

XI. Irrisio est laetitia orta ex eo, quod aliquid quod contemnimus in re, quam odimus, ei inesse imaginamur.

Explic. Quatenus rem, quam odimus, contem-

nimus, eatenus de eadem existentiam negamus (vide schol. prop. 52. huius), et eatenus (per prop. 20. huius) laetamur. Sed quoniam supponimus, hominem id, quod irridet, odio tamen habere, sequitur, hanc laetitiam solidam non esse. Vide schol. prop. 47, huius.

XII. Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus.

XIII. Metus est inconstans tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus. Vide de his schol. 2. prop. 18. huius.

Explic. Ex his definitionibus sequitur, non dari spem sine metu, neque metum sine spe. Qui enim spe pendet et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (per prop. 19. huius) et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est, de rei quam odit eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod eiusdem rei existentiam secludit; atque adeo (per prop. 20. huius) laetatur, et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat.

XIV. Securitas est laetitia orta ex rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

XV. Desperatio est tristitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est.

Explic. Oritur itaque ex spe securitas et ex metu desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur, quod fit, quia homo rem praeteritam vel futuram adesse imaginatur et ut praesentem contemplatur; vel quia alia imaginatur, quae existentiam earum rerum secludunt, quae ipsi dubium iniiciebant. Nam tametsi de rerum singularium eventu (per coroll. prop. 31. part. 2.) nunquam possumus esse certi; fieri tamen potest, ut de earum eventu non dubitemus. Aliud enim esse ostendimus (vide schol. prop. 49. part. 2.) de re non dubitare, aliud rei certitudinem habere; atque adeo fieri potest; ut ex imagine rei praeteritae aut futurae eodem laetitiae vel tristitiae

affectu afficiamur ac ex rei praesentis imagine, ut in propositione 18. huius demonstravimus, quam cum eiusdem scholio 2. vide.

XVI. Gaudium est laetitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVII. Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit.

XVIII. Commiseratio est tristitia concomitante idea mali, quod alteri, quem nobis similem esse imaginamur, evenit. Vid. schol. prop. 22. et schol. prop. 27. huius.

Explic. Inter commiserationem et misericordiam nulla videtur esse differentia, nisi forte, quod commiseratio singularem affectum respiciat, misericordia autem eius habitum.

XIX. Favor est amor erga aliquem, qui alteri benefecit.

XX. Indignatio est odium erga aliquem, qui alteri malefecit.

Explic. Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verborum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in coroll. 1. propos. 27. et scholio propos. 22. huius partis.

XXI. Existimatio est de aliquo prae amore plus iusto sentire.

XXII. Despectus est de aliquo prae odio minus iusto sentire.

Explic. Est itaque existimatio amoris, et despectus odii effectus sive proprietas; atque adeo potest *existimatio* etiam definiri, quod sit amor, quatenus hominem ita afficit, ut de re amata plus iusto sentiat, et contra *despectus*, quod sit odium, quatenus hominem ita afficit, ut de eo, quem odio habet, minus iusto sentiat. Vide de his schol. prop. 26. huius.

XXIII. Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra ut ex alterius malo gaudeat.

Explic. Invidiae opponitur communiter misericordia, quae proinde invita vocabuli significatione sic definiri potest:

XXIV. Misericordia est amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.

Explic. Caeterum de invidia vide schol. prop. 24. et schol. prop. 32. huius. Atque hi affectus laetitiae et tristitiae sunt, quos idea rei externae comitatur tanquam causa per se vel per accidens. Hinc ad alios transeo, quos idea rei internae comitatur tanquam causa.

XXV. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur.

XXVI. Humilitas est tristitia orta ex eo, quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur.

Explic. Acquiescentia in se ipso humilitati opponitur, quatenus per eandem intelligimus laetitiam, quae ex eo oritur, quod nostram agendi potentiam contemplamur. Sed quatenus per ipsam etiam intelligimus laetitiam concomitante idea alicuius facti, quod nos ex mentis libero decreto fecisse credimus, tum poenitentiae opponitur, quae a nobis sic definitur:

XXVII. Poenitentia est tristitia concomitante idea alicuius facti, quos nos ex libero mentis decreto fecisse credimus.

Explic. Horum affectuum causas ostendimus in schol. prop. 51. huius partis et prop. 53. 54. 55. eiusque schol. De libero autem mentis decreto vide schol. prop. 35. part. 2. Sed hic praeterea notandum venit, mirum non esse, quod omnes omnino actus, qui ex consuetudine *pravi* vocantur, sequatur tristitia, et illos, qui *recti* dicuntur, laetitia. Nam hoc ab educatione potissimum pendere, facile ex supra dictis intelligimus. Parentes nimirum illos exprobrando liberosque propter

eosdem saepe obiurgando, hos contra suadendo et laudando effecerunt, ut tristitiae commotiones illis, laetitiae vero his iungerentur. Quod ipsa etiam experientia comprobatur. Nam consuetudo et religio non est omnibus eadem; sed contra, quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt. Prout igitur unusquisque educatus est, ita facti alicuius poenitet vel eodem gloriatur.

XXVIII. Superbia est de se prae amore sui plus iusto sentire.

Explic. Differt igitur superbia ab existimatione, quod haec ad obiectum externum, superbia autem ad ipsum hominem de se plus iusto sentientem referatur. Caeterum ut existimatio amoris, sic *superbia* philautiae effectus vel proprietas est, quae propterea etiam definiri potest, quod sit amor sui sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus iusto sentiat. Vid. schol. prop. 26. huius. Huic affectui non datur contrarius. Nam nemo de se prae odio sui minus iusto sentit; imo nemo de se minus iusto sentit, quatenus imaginatur, se hoc vel illud non posse. Nam quicquid homo imaginatur se non posse, id necessario imaginatur, et hac imaginatione ita disponitur, ut id agere revera non possit, quod se non posse imaginatur. Quam diu enim imaginatur se hoc vel illud non posse, tam diu ad agendum non est determinatus; et consequenter tam diu impossibile ei est, ut id agat. Verumenimvero si ad illa attendamus, quae a sola opinione pendent, concipere poterimus fieri posse, ut homo de se minus iusto sentiat. Fieri enim potest, ut aliquis, dum tristis imbecillitatem contemplatur suam, imaginetur, se ab omnibus contemni; idque, dum reliqui nihil minus cogitant, quam ipsum contemnere. Potest praeterea homo de se minus iusto sentire, si aliquid de se in praesenti neget cum relatione ad futurum tempus, cuius est incertus; ut quod neget, se nihil certi posse concipere nihilque nisi prava vel turpia posse cupere vel agere etc. Possumus deinde dicere, aliquem de se minus

iusto sentire, quum videmus, ipsum ex nimio pudoris metu ea non audere, quae alii ipsi aequales audent. Hunc igitur affectum possumus superbiae opponere, quem *abiectionem* vocabo. Nam ut ex acquiescentia in se ipso superbia, sic ex humilitate abiectio oritur; quae proinde a nobis sic definitur:

XXIX. Abiectio est de se prae tristitia minus iusto sentire.

Explic. Solemus tamen saepe superbiae humilitatem opponere; sed tum magis ad utriusque effectus, quam naturam attendimus. Solemus namque illum *superbum* vocare, qui nimis gloriatur (vide schol. prop. 30. huius), qui non nisi virtutes suas et aliorum non nisi vitia narrat, qui omnibus praeferri vult, et qui denique ea gravitate et ornatu incedit, quo solent alii, qui longe supra ipsum sunt positi. Contra illum *humilem* vocamus, qui saepius erubescit, qui sua vitia fatetur et aliorum virtutes narrat, qui omnibus cedit, et qui denique submisso capite ambulat et se ornare negligit. Caeterum hi affectus, nempe humilitas et abiectio, rarissimi sunt. Nam natura humana in se considerata contra eosdem, quantum potest, nititur (vide prop. 15. et 54. huius); et ideo qui maxime creduntur abiecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

XXX. Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur.

XXXI. Pudor est tristitia concomitante idea alicuius actionis, quam alios vituperare imaginamur.

Explic. De his vide scholium propositionis 30. huius partis. Sed hic notanda est differentia, quae est inter pudorem et verecundiam. Est enim *pudor* tristitia, quae sequitur factum, cuius pudet; *verecundia* autem est metus seu timor pudoris, quo homo continetur, ne aliquid turpe committat. Verecundiae opponi solet *impudentia*, quae revera affectus non est, ut suo loco ostendam: sed affectuum nomina (ut iam monui) magis eorum usum, quam naturam respiciunt. Atque his *laetitiae et tristitiae affectus*, quos explicare proposueram,

absolvi. Pergo itaque ad illos, quos ad *cupiditatem* refero.

XXXII. Desiderium est cupiditas sive appetitus re aliqua potiundi, quae eiusdem rei memoria fovetur, et simul aliarum rerum memoria, quae eiusdem rei appetendae existentiam secludunt, coërcetur.

Explic. Quum alicuius rei recordamur, ut iam saepe diximus, eo ipso disponimur, ad eandem eodem affectu contemplandum, ac si res praesens adesset; sed haec dispositio seu conatus, dum vigilamus, plerumque cohibetur ab imaginibus rerum, quae existentiam eius, cuius recordamur, secludunt. Quando itaque rei meminimus, quae nos aliquo laetitiae genere afficit, eo ipso conamur eandem cum eodem laetitiae affectu ut praesentem contemplari; qui quidem conatus statim cohibetur memoria rerum, quae illius existentiam secludunt. Quare desiderium revera tristitia est, quae laetitiae opponitur illi, quae ex absentia rei, quam odimus, oritur, de qua vide scholium propositionis 47. huius partis. Sed quia nomen desiderium cupiditatem respicere videtur, ideo hunc affectum ad cupiditatis affectus refero.

XXXIII. Aemulatio est alicuius rei cupiditas, quae nobis ingeneratur ex eo, quod alios eandem cupiditatem habere imaginamur.

Explic. Qui fugit, quia alios fugere, vel qui timet, quia alios timere videt, vel etiam ille, qui ex eo, quod aliquem manum suam combussisse videt, manum ad se contrahit, corpusque movet, quasi ipsius manus combureretur, eum imitari quidem alterius affectum, sed non eundem aemulari dicemus; non quia aliam aemulationis, aliam imitationis novimus causam, sed quia usu factum est, ut illum tantum vocemus aemulum, qui id, quod honestum, utile vel iucundum esse iudicamus, imitatur. Caeterum de aemulationis causa vide propositionem 27. huius partis cum eius scholio. Cur autem huic affectui plerumque iuncta sit invidia, de eo vide propositionem 32. huius cum eiusdem scholio.

XXXIV. Gratia seu gratitudo est cupiditas seu amoris studium, quo ei benefacere conamur, qui in nos pari amoris affectu beneficium contulit. Vide prop. 39. cum schol. prop. 41. huius.

XXXV. Benevolentia est cupiditas benefaciendi ei, cuius nos miseret. Vide schol. prop. 27. huius.

XXXVI. Ira est cupiditas, qua ex odio incitamur ad illi quem odimus malum inferendum. Vide prop. 39. huius.

XXXVII. Vindicta est cupiditas, qua ex reciproco odio concitamur ad malum inferendum ei, qui nobis pari, affectu damnum intulit. Vide coroll. 2. prop. 40. huius cum eiusdem schol.

XXXVIII. Crudelitas seu saevitia est cupiditas qua aliquis concitatur ad malum inferendum ei, quem amamus, vel cuius nos miseret.

Explic. Crudelitati opponitur *clementia*, quae passio non est, sed animi potentia, qua homo iram et vindictam moderatur.

XXXIX. Timor est cupiditas maius quod metuimus malum minore vitandi. Vide schol. prop. 39. huius.

XL. Audacia est cupiditas, qua aliquis incitatur ad aliquid agendum cum periculo, quod eius aequales subire metuunt.

XLI. Pusillanimitas dicitur de eo, cuius cupiditas coërcetur timore periculi, quod eius aequales subire audent.

Explic. Est igitur pusillanimitas nihil aliud, quam metus alicuius mali, quod plerique non solent metuere; quare ipsam ad cupiditatis affectus non refero. Eandem tamen hic explicare volui, quia quatenus ad cupiditatem attendimus, affectui audaciae revera opponitur.

XLII. Consternatio dicitur de eo, cuius cupiditas malum vitandi coërcetur admiratione mali, quod timet.

Explic. Est itaque consternatio pusillanimitatis species. Sed quia consternatio ex duplici timore oritur, ideo commodius definiri potest, quod sit metus, qui hominem stupefactum aut fluctuantem ita continet, ut is malum amovere non possit.

Dico stubefactum quatenus eius cupiditatem malum amovendi admiratione coërcere intelligimus. Fluctuantem autem dico, quatenus concipimus eandem cupiditatem ceërceri timore alterius mali, quod ipsum aeque cruciat: unde fit, ut quodnam ex duobus avertat nesciat. De his vide schol. prop. 39. et schol. prop. 52. huius. Caeterum de pusillanimitate et audacia vide schol. prop. 51. huius.

XLIII. Humanitas seu modestia est cupiditas ea faciendi quae hominibus placent, et omittendi quae displicent.

XLIV. Ambitio est immodica gloriae cupiditas.

Explic. Ambitio est cupiditas, qua omnes affectus (per prop. 27. et 31. huius) foventur et corroborantur; et ideo hic affectus vix superari potest. Nam quam diu homo aliqua cupiditate tenetur, hac simul necessario tenetur. „Optimus quisque, inquit Cicero, maxime gloria ducitur. Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt“ etc.

XLV. Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor.

XLVI. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor.

XLVII. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor.

XLVIII. Libido est etiam cupiditas et amor in commiscendis corporibus.

Explic. Sive haec coëundi cupiditas moderata sit sive non sit, libido appellari solet. Porro hi quinque affectus (ut in schol. prop. 56. huius monui) contrarios non habent. Nam modestia species est ambitionis, de qua vide schol. prop. 29. huius. Temperantiam deinde, sobrietatem et castitatem mentis potentiam, non autem passionem indicare, iam etiam monui. Et tametsi fieri potest, ut homo avarus, ambitiosus vel timidus a nimio cibo, potu et coitu abstineat, avaritia tamen, ambitio et timor luxuriae, ebrietati vel castitati non sunt contrarii. Nam avarus in cibum et potum alienum ingurgitare plerumque desiderat. Ambitiosus autem, modo speret fore clam, in nulla

re sibi temperabit, et si inter ebrios vivat et libidinosos, ideo quia ambitiosus est, proclivior erit ad eadem vitia. Timidus denique id quod non vult facit. Nam quamvis mortis vitandae causa divitias in mare proiiciat, manet tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones *zelotypiae* et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos iam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent, quod ostendit ad usum vitae sufficere, easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet, eos *omnes a cupiditate, laetitia vel tristitia oriri*, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes et denominationes extrinsecas. Si iam ad hos primitivos et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic definire poterimus.

Affectuum generalis definitio.

Affectus, qui animi pathema dicitur, est confusa idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.

Explic. Dico primo affectum seu passionem animi esse „confusam ideam." Nam mentem eatenus tantum pati ostendimus (vide prop. 3. huius), quatenus ideas inadaequatas sive confusas habet. Dico deinde, „qua mens maiorem vel minorem sui corporis vel alicuius eius partis existendi vim, quam antea, affirmat." Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actua-

lem constitutionem (per coroll. 2. prop. 16. part. 2.), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis vel alicuius eius partis constitutionem indicare vel exprimere debet, quam ipsum corpus vel aliqua eius pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia sive existendi vis augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur. Sed notandum, quum dico, „maiorem vel minorem existendi vim, quam antea" me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat, sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus minusve realitatis revera involvit, quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (per prop. 11. et 13. part. 2.), quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad maiorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore vel aliqua eius parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit, quam antea. Quum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis vel alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur. Addidi denique: „et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad aliud cogitandum determinatur," ut praeter laetitiae et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Ethices

Pars quarta.

De servitute humana seu de affectuum viribus.

Praefatio.

Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco. Homo enim affectibus obnoxius sui iuris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. Huius rei causam, et quid praeterea affectus boni vel mali habent, in hac parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de perfectione et imperfectione, deque bono et malo praefari lubet.

Qui rem aliquam facere constituit eamque perfecit, rem suam perfectam esse non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem auctoris illius operis et scopum recte noverit aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem eius auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cuius simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit, opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque haec videtur prima fuisse horum vocabulorum significatio. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exem-

plaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam eiusmodi rei formaverat, viderat convenire, et id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quamquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, perfectas aut imperfectas vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent et quas naturam (quam nihil nisi alicuius finis causa agere existimant) intueri credunt sibique exemplaria proponere. Quum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei eiusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse credunt. Videmus itaque homines consuevisse, res naturales perfectas aut imperfectas vocare magis ex praeiudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in primae partis appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud et infinitum ens, quod Deum seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necesitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus. Vid. prop. 16. part. 1. Ratio igitur seu causa, cur Deus seu natura agit et cur existit, una eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium vel finem habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicuius rei veluti principium seu causa primaria consideratur. Ex. gr. quum dicimus habitationem causam fuisse finalem huius aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut iam saepe dixi, suarum quidem actionum et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo aiunt, naturam aliquando deficere vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in appendice partis primae egi. Per-

fectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sum, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus. Et hac de causa supra (defin. 6. part. 2.) dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere. Solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicuius rei competit, nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur; et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala, et etiam indifferens esse. Ex gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona neque mala. Verum quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per bonum itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus: per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus. Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt. Nam apprime notandum est, quum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur (equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur); sed quod

eius agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus. Denique per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cuiscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit, quandoquidem rerum essentia nullum certum et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecumque, sive ea perfectior sit sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

Definitiones.

I. Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile.

II. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessàrio secludat.

IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

In schol. 1. prop. 33. part. 1. inter possibile et contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accurate distinguere.

V. Per contrarios affectus in seqq. intelligam eos, qui hominem in diversum trahunt, quamvis eiusdem sint generis, ut luxuries et avaritia, quae amoris sunt species; nec natura, sed per accidens sunt contrarii.

VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem et praeteritam intelligam, explicui in schol. 1. et 2. prop. 18. part. 3. quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quod ut loci, sic etiam temporis distantiam non nisi usque ad certum quendam limitem possumus distincte imaginari: hoc est, sicut omnia illa obiecta, quae

ultra ducentos pedes a nobis distant, seu quorum distantia a loco, in quo sumus, illam superat, quam distincte imaginamur, aeque a nobis distare, et perinde ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; sic etiam obiecta, quorum existendi tempus longiore a praesenti intervallo abesse imaginamur, quam quod distincte imaginari solemus, omnia aeque longe a prasenti distare imaginamur et ad unum quasi temporis momentum referimus.

VII. Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

VIII. Per virtutem et potentiam idem inteligo; hoc est (per prop. 7. part. 3.) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

Axioma.

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacumque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui.

Propositiones.

Propos. I. Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum.

Demonstr. Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideae inadaequatae involvunt, consistit (per prop. 35. part. 2.), nec ipsae aliquid habent positivum, propter quod falsae dicuntur (per prop. 33. part. 2.); sed contra, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (per prop. 32. part. 2.). Si igitur id, quod idea falsa positivum habet, praesentia veri, quatenus verum est, tolleretur, tolleretur ergo idea vera a se ipsa, quod (per prop. 4. part. 3.) est absurdum. Ergo nihil, quod idea etc.; q. e. d.

Schol. Intelligitur haec propositio clarius ex coroll. 2. prop. 16. part. 2. Nam imaginatio idea est, quae magis corporis humani praesentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut mens errare dicatur. Ex gr. quum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tam diu fallimur, quam diu veram eius distantiam ignoramus; sed cognita eiusdem distantia

tollitur quidem error; sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quae eiusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus corpus ab eodem afficitur; adeoque quamvis veram eiusdem distantiam noscamus, ipsum nihilo minus prope nobis adesse imaginabimur. Nam ut in schol. prop. 35. part. 2. diximus, non ea de causa solem adeo propinquum imaginamur, quia eius veram distantiam ignoramus; sed quia mens eatenus magnitudinem solis concipit, quatenus corpus ab eodem afficitur. Sic quum solis radii aquae superficiei incidentes ad nostros oculos reflectuntur, eundem perinde, ac si in aqua esset, imaginamur; tametsi verum eius locum noverimus. Et si reliquae imaginationes, quibus mens fallitur, sive eae naturalem corporis constitutionem, sive quod eiusdem agendi potentiam augeri vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec eiusdem praesentia evanescunt. Fit quidem, quum falso aliquod malum timemus, ut timor evanescat audito vero nuntio; sed contra etiam fit, quum malum, quod certe venturum est, timemus, ut timor etiam evanescat audito falso nuntio. Atque adeo imaginationes non praesentia veri, quatenus verum, evanescunt; sed quia aliae occurrunt iis fortiores, quae rerum, quas imaginamur, praesentem existentiam secludunt, ut prop. 17. part. 2. ostendimus.

Propos. II. Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.

Demonstr. Nos tum pati dicimur, quum aliquid in nobis oritur, cuius non nisi partialis sumus causa (per defin. 2. part. 3.), hoc est (per defin. 1. part. 3.) aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi; q. e. d.

Propos. III. Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur.

Demonstr. Patet ex axiomate huius partis. Nam dato homine datur aliquid aliud, puta A potentius, et dato A datur deinde aliud, puta B, ipso A potentius, et hoc in infinitum. Ac proinde potentia hominis potentia alterius

rei definitur, et a potentia causarum externarum infinite superatur; q. e. d.

Propos. IV. Fieri non potest, ut homo non sit naturae pars et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa.

Demonstr. Potentia, qua res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei sive naturae potentia (per coroll. prop. 24. part. 1.), non quatenus infinita est, sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (per prop. 7. part. 3.). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu naturae potentiae, hoc est (per prop. 34. part. 1.), essentiae. Quod erat primum. Deinde si fieri possit, ut homo nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (per prop. 4. et 6. part. 3.) ut non possit perire, sed ut semper necessario existeret. Atque hoc sequi deberet ex causa, cuius potentia finita aut infinita sit, nempe vel ex sola hominis potentia, qui sicilicet potis esset, ut a se removeret reliquas mutationes, quae a causis externis oriri possent; vel infinita naturae potentia, a qua omnia singularia ita dirigerentur, ut homo nullas alias posset pati mutationes, nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (per prop. praeced., cuius demonstratio universalis est et ad omnes res singulares applicari potest) est absurdum. Ergo si fieri potest, ut homo nullas pateretur mutationes, nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi, et consequenter (sicut iam ostendimus) ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia; et consequenter (per prop. 16. part. 1.) ex necessitate divinae naturae, quatenus alicuius hominis idea affectus consideratur, totius naturae ordo, quatenus ipsa sub existensionis et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet. Atque adeo (per prop. 21. part. 1.) sequeretur, ut homo esset infinitus, quod (per 1. part. huius demonstrationis) est absurdum. Fieri itaque nequit, ut homo nullas alias patiatur mutationes, nisi quarum ipse adaequata sit causa; q. e. d.

Coroll. II. Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque naturae

ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accommodare.

Propos. V. Vis et incrementum cuiuscumque passionis, eiusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata.

Demonstr. Passionis essentia non potest per solam nostram essentiam explicari (per defin. 1. et 2. part. 3), hoc est (per prop. 7. part. 3), passionis potentia definiri nequit potentia, qua in nostro esse perseverare conamur; sed (ut prop. 16. part. 2. ostensum est) definiri necessario debet potentia causae externae cum nostra comparata; q. e. d.

Propos. VI. Vis alicuius passionis seu affectus reliquas hominis actiones seu potentiam superare potest, ita ut affectus pertinaciter homini adhaereat.

Demonstr. Vis et incrementum cuiuscumque passionis eiusque in existendo perseverantia definitur potentia causae externae cum nostra comparata (per prop. praec.); adeoque (per prop. 3. huius) hominis potentiam superare potest etc.; q. e. d.

Propos. VII. Affectus nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo.

Demonstr. Affectus, quatenus ad mentem refertur, est idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (per generalem affectuum definitionem, quae reperitur sub finem tertiae partis). Quum igitur mens aliquo affectu conflictatur, corpus afficitur simul affectione, qua eius agendi potentia augetur vel minuitur. Porro haec corporis affectio (per prop. 5. huius) vim a sua causa accipit perseverandi in suo esse; quae proinde nec coërceri nec tolli potest, nisi a causa corporea (per prop. 6. part. 2.), quae corpus afficiat affectione illi contraria (per prop. 5. part. 3.) et fortiore (per axioma huius). Atque adeo (per prop. 12. part. 2.) mens afficitur idea affectionis fortioris et contrariae priori,

hoc est (per general. affectuum defin.) mens afficietur affectu fortiori et contrario priori, qui scilicet prioris existentiam secludet vel tollet; ac proinde affectus nec tolli nec coërceri potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem; q. e. d.

Coroll. Affectus, quatenus ad mentem refertur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per ideam corporis affectionis contrariae et fortioris affectione, qua patimur. Nam affectus, quo patimur, nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum eodem fortiorem eique contrarium (per prop. praec.), hoc est (per gener. affect. defin.), nisi per ideam corporis affectionis fortioris et contrariae affectioni, qua patimur.

Propos. VIII. Cognito boni et mali nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii.

Demonstr. Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest (per defin. 1. et 2. huius), hoc est (per prop. 7. part. 3.), quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet. Quatenus itaque (per defin. laetitiae et tristitiae, quas vide in schol. prop. 11. part. 3.) rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam aut malam vocamus; atque adeo boni et mali cognito nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae ex ipso laetitiae vel tristitiae affectu necessario sequitur (per prop. 22. part. 2.). At haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori (per prop. 21. part. 2.), hoc est (ut in schol. eiusdem prop. ostensum), haec idea ab ipso affectu, sive (per gen. affect. defin.) ab idea corporis affectionis revera non distinguitur nisi solo conceptu. Ergo haec cognitio boni et mali nihil est aliud, quam ipse affectus, quatenus eiusdem sumus conscii.; q. e. d.

Propos. IX. Affectus, cuius causam in praesenti nobis adesse imaginamur, fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur.

Demonstr. Imaginatio est idea, qua mens rem ut praesentem contemplatur (vide eius defin. in schol. prop. 17. part. 2.), quae tamen magis corporis humani constitutionem, quam rei externae naturam indicat (per coroll. 2. prop. 16.

part. 2). Est igitur affectus (per gen. affect. defin.) imaginatio, quatenus corporis constitutionem indicat. At imaginatio (per prop. 17. part. 2.) intensior est, quam diu nihil imaginamur, quod rei externae praesentem existentiam secludit. Ergo etiam affectus, cuius causam in praesenti nobis adesse imaginamur, intensior seu fortior est, quam si eandem non adesse imaginaremur; q. e. d.

Schol. Quum supra in propositione 18. partis 3. dixerim, nos ex rei futurae vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur, praesens esset, expresse monui, id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem-attendimus (est enim eiusdem naturae, sive res imaginati simus sive non simus); sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentiam secludunt, quod tum monere neglexi, quia in hac parte de affectuum viribus agere constitueram.

Coroll. Imago rei futurae vel praeteritae, hoc est, rei, quam cum relatione ad tempus futurum vel praeteritum secluso praesenti contemplamur, caeteris paribus debilior est imagine rei praesentis, et consequenter affectus erga rem futuram vel praeteritam, caeteris paribus remissior est affectu erga rem praesentem.

Propos. X. Erga rem futuram, quam cito affuturam imaginamur, intensius afficimur, quam si eius existendi tempus longius a praesenti distare imaginaremur; et memoria rei, quam non diu praeteriisse imaginamur, intensius etiam afficimur, quam si eandem diu praeteriisse imaginaremur.

Demonstr. Quatenus enim rem cito affuturam, vel non diu praeteriisse imaginamur, eo ipso aliquid imaginamur, quod rei praesentiam minus secludit, quam si eiusdem futurum existendi tempus longius a praesenti distare, vel quod dudum praterierit, imaginaremur (ut per se notum); adeoque (per praeced. prop.) eatenus intensius erga eandem afficiemur; q. e. d.

Schol. Ex iis, quae ad definitionem 6. huius partis notavimus, sequitur, nos erga obiecta, quae a praesenti longiori temporis intervallo distant, quam quod imaginando determinare possumus, quamvis ab invicem longo

temporis intervallo distare intelligamus, aeque tamen remisse affici.

Propos. XI. Affectus erga rem, quam ut necessariam imaginamur, caeteris paribus intensior est, quam erga possibilem vel contingentem, sive non necessariam.

Demonstr. Quatenus rem aliquam necessariam esse imaginamur, eatenus eius existentiam affirmamus, et contra rei existentiam negamus, quatenus eandem non necessariam esse imaginamur (per schol. 1. prop. 33. part. 1.); ac proinde (per prop. 9. huius) affectus erga rem necessariam caeteris paribus intensior est, quam erga non necessariam; q. e. d.

Propos. XII. Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere et quam ut possibilem imaginamur, caeteris paribus intensior est, quam erga contingentem.

Demonstr. Quatenus rem ut contingentem imagiamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (per defin. 3. huius); sed contra (secundum hypothesin) quaedam imaginamur, quae eiusdem praesentem existentiam secludunt. At quatenus rem in futurum possibilem esse imaginamur, eatenus quaedam imaginamur, quae eiusdem existentiam ponunt (per defin. 4. huius), hoc est (per prop. 18. part. 3.) quae spem vel metum fovent; atque adeo affectus erga rem possibilem vehementior est; q. e. d.

Coroll. Affectus erga rem, quam scimus in praesenti non existere et quam ut contingentem imaginamur, multo remissior est, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur.

Demonstr. Affectus erga rem, quam in praesenti existere imaginamur, intensior est, quam si eandem ut futuram imaginaremur (per coroll. prop. 9. huius), et multo vehementior est, si tempus futurum a praesenti non multum distare imaginaremur (per prop. 10. huius). Est itaque affectus erga rem, cuius existendi tempus longe a praesenti distare imaginamur, multo remissior, quam si eandem ut praesentem imaginaremur, et nihilo minus (per prop. praec.)

intensior est, quam si eandem rem ut contingentem imaginaremur. Atque adeo affectus erga rem contingentem multo remissior erit, quam si rem in praesenti nobis adesse imaginaremur; q. e. d.

Propos. XIII. Affectus erga rem contingentem, quam scimus in praesenti non existere, caeteris paribus remissior est, quam affectus erga rem praeteritam.

Demonstr. Quatenus rem ut contingentem imaginamur, nulla alterius rei imagine afficimur, quae rei existentiam ponat (per defin. 3. huius). Sed contra (secundum hypothesin) quaedam imaginamur, quae eiusdem praesentem existentiam secludunt. Verum quatenus eandem cum relatione ad tempus praeteritum imaginamur, eatenus aliquid imaginari supponimur, quod ipsam ad memoriam redigit sive quod rei imaginem excitat (vide prop. 18. part. 2. cum eiusdem schol.), ac proinde eatenus efficit, ut ipsam ac si praesens esset contemplemur (per coroll. prop. 17. part. 2.). Atque adeo (per prop. 9. huius) affectus erga rem contingentem, qu amscimus in praesenti non existere, caeteris paribus remissior erit, quam affectus erga rem praeteritam; q. e. d.

Propos. XIV. Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur.

Demonstr. Affectus est idea, qua mens maiorem vel minorem sui corporis existendi vim, quam antea, affirmat (per gen. aff. defin.); atque adeo (per prop. 1. huius) nihil positivum habet, quod praesentia veri tolli possit; et consequenter vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest. At quatenus affectus est (vide prop. 8. huius), si fortior affectu coërcendo sit, eatenus tantum (per prop. 7. huius) affectum coërcere poterit; q. e. d.

Propos. XV. Cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, multis aliis cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restingui vel coërceri potest.

Demonstr. Ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec (per prop. 8. huius) affectus est, oritur necessario cupiditas (per 1. affect. def.), quae eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est (per prop. 37. part. 3.). Sed quia haec cupiditas (per hypothesin) ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur, sequitur ergo ipsa in nobis, quatenus agimus (per prop. 3. part. 3.). Atque adeo per solam nostram essentiam debet intelligi (per defin. 2. part. 3); et consequenter (per prop. 7. part. 3.) eius vis et incrementum sola humana potentia definiri debet. Porro cupiditates, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, eo etiam maiores sunt, quo hi affectus vehementiores erunt, atque adeo earum vis et incrementum (per prop. 5. huius) potentia causarum externarum definiri debet, quae, si cum nostra comparetur, nostram potentiam indefinite superat (per prop. 3 huius). Atque adeo cupiditates, quae ex similibus affectibus oriuntur, vehementiores esse possunt illa, quae ex vera boni et mali cognitione oritur; ac proinde (per prop. 7. huius) eandem coërcere vel restinguere poterunt; q. e. d.

Propos. XVI. Cupiditas, quae ex cognitione boni et mali, quatenus haec cognitio futurum respicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri vel restingui potest.

Demonstr. Affectus erga rem, quam futuram imaginamur, remissior est, quam erga praesentem (per coroll. prop. 9. huius). At cupiditas, quae ex vera boni et mali cognitione oritur, tametsi haec cognitio circa res, quae in praesentia bonae sunt, versetur, restingui vel coërceri potest aliqua temeraria cupiditate (per prop. praeced., cuius demonstr. universalis est). Ergo cupiditas, quae ex eadem cognitione, quatenus haec futurum respicit, oritur, facilius coërceri vel restingui poterit etc.; q. e. d.

Propos. XVII. Cupiditas, quae oritur ex vera boni et mali cognitione, quatenus haec circa res contingentes versatur, multo adhuc facilius coërceri potest cupiditate rerum, quae praesentes sunt.

Demonstr. Propositio haec eodem modo, ac prop. praeced. demonstratur ex coroll. prop. 12. huius.

Schol. His me causam ostendisse credo, cur homines opinione magis, quam vera ratione commoveantur, et cur vera boni et mali cognitio animi commotiones excitet et saepe omni libidinis generi cedat. Unde illud poëtae natum: Video meliora proboque, deteriora sequor. Quod idem etiam Ecclesiastes in mente habuisse videtur, quum dixit: Qui auget scientiam, auget dolorem. Atque haec non eum in finem dico, ut inde concludam, praestabilius esse ignorare, quam scire, vel quod stulto intelligens in moderandis afiectibus nihil intersit; sed ideo quia necesse est, nostrae naturae tam potentiam, quam impotentiam noscere, ut determinare possimus, quid ratio in moderandis affectibus possit et quid non possit; et in hac parte de sola humana impotentia me acturum dixi. Nam de rationis in affectus potentia separatim agere constitui.

Propos. XVIII. Cupiditas, quae ex laetitia oritur, caeteris paribus fortior est cupiditate, quae ex tristitia oritur.

Demonstr. Cupiditas est ipsa hominis essentia (per 1. affect. defin.) hoc est (per prop. 7. part. 3.) conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur. Quare cupiditas, quae ex laetitia oritur, ipse laetitiae affectu (per defin. laetitiae, quam vide in schol. prop. 11. part. 3.) iuvatur vel augetur; quae autem contra ex tristitia oritur, ipso tristitiae affectu (per idem schol.) minuitur vel coërcetur. Atque adeo vis cupiditatis, quae ex laetitia oritur, potentia humana, simul et potentia causae externae; quae autem ex tristitia, sola humana potentia definiri debet; ac proinde hac illa fortior est; q. e. d.

Schol. His paucis humanae impotentiae et inconstantiae causas, et cur homines rationis praecepta non servent, explicui. Superest iam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, et quinam affectus cum rationis humanae regulis conveniant, quinam contra iisdem contrarii sint. Sed antequam haec prolixo nostro geometrico ordine demonstrare incipiam, lubet ipsa rationis dictamina hic prius breviter ostendere, ut ea, quae sentio, facilius ab unoquoque percipiantur. Quum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque se ipsum amet, suum utile, quod revera utile est,

quaerat, et id omne, quod hominem ad maiorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua parte maius. Vide prop. 4. part. 3. Deinde quandoquidem virtus (per defin. 8. huius) nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere, et nemo suum esse (per prop. 7. part. 3.) conservare conetur, nisi ex propriae suae naturae legibus; hinc sequitur primo, virtutis fundamentum esse ipsum conatum, proprium esse conservandi, et felicitatem in eo consistere, quod homo suum esse conservare potest. Secundo sequitur, virtutem propter se esse appetendam, nec quicquam, quod ipsa praestabilius aut quod utilius nobis sit, dari, cuius causa deberet appeti. Tertio denique sequitur, eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes, eosque a causis externis suae naturae repugnantibus prorsus vinci. Porro ex postulato 4. partis 2. sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, et ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quae extra nos sunt, habeamus; et si praeterea nostram mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si mens sola esset, nec quicquam praeter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quae nobis utilia quaeque propterea appetenda sunt. Ex his nulla praestantiora excogitari possunt, quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt. Si enim duo ex. gr. eiusdem prorsus naturae individua invicem iunguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius; nihil inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem, unumque corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnes et simul omnium commune utile sibi quaerant. Ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem iustos, fidos atque honestos esse.

Haec illa rationis dictamina sunt, quae hic paucis ostendere proposueram, antequam eadem prolixiori ordine demonstrare inciperem, quod ea de causa feci, ut, si fieri posset, eorum attentionem mihi conciliarem, qui credunt,

hoc principium, quod scilicet unusquisque suum utile quaerere tenetur, impietatis, non autem virtutis et pietatis esse fundamentum. Postquam igitur rem sese contra habere breviter ostenderim, pergo ad eandem eadem via, qua hucusque progressi sumus, demonstrandum.

Propos. XIX. Id unusquisque ex legibus suae naturae necessario appetit vel aversatur, quod bonum vel malum esse iudicat.

Demonstr. Boni et mali cognitio est (per prop. 8. huius) ipse laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus eiusdem sumus conscii; ac proinde (per prop. 28. part. 3.) id unusquisque necessario appetit, quod bonum, et contra id aversatur, quod malum esse iudicat. Sed hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia seu natura (per defin. appet. quam vide in schol. prop. 9. part. 3. et affect. defin. 1.). Ergo unusquisque ex solis suae naturae legibus id necessario appetit vel aversatur etc.; q. e. d.

Propos. XX. Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.

Demonstr. Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur (per defin. 8. huius), hoc est (per prop. 7. part. 3.), quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est, et consequenter (per prop. 4. et 6. part. 3), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens; q. e. d.

Schol. Nemo igitur nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus suum utile appetere sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest. Nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui eius dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas,

hoc est, maius malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae eius imaginationem ita disponunt et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat et cuius idea in mente dari nequit (per prop. 10. part. 3.). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere vel in aliam formam mutari, tam est impossibile, quam quod ex nihilo aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest.

Propos. XXI. Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et vivere, hoc est, actu existere.

Demonstr. Huius propositionis demonstratio seu potius res ipsa per se patet, et etiam ex cupiditatis definitione. Est enim cupiditas (per 1. affect. defin.) beate seu bene vivendi, agendi etc. ipsa hominis essentia, hoc est (per prop. 7. part. 3.), conatus, quo unusquisque suum esse conservare conatur. Ergo nemo potest cupere etc.; q. e. d.

Propos. XXII. Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi.

Demonstr. Conatus sese conservandi est ipsa rei essentia (per prop. 7. part. 3.). Si igitur aliqua virtus posset hac, nempe hoc conatu, prior concipi, conciperetur ergo (per defin. 8. huius) ipsa rei essentia se ipsa prior; quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nulla virtus etc.; q. e. d.

Coroll. Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum. Nam hoc principio nullum aliud potest prius concipi (per prop. praeced.), et absque ipso (per prop. 21. huius) nulla virtus potest concipi.

Propos. XXIII. Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit.

Demonstr. Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus (per prop. 1. part. 3.) patitur, hoc est (per defin. 1. et 2. part. 3.) ali-

quid agit, quod per solam eius essentiam non potest percipi, hoc est (per defin. 8. huius), quod ex ipsius virtute non sequitur. At quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod intelligit, eatenus (per eandem prop. 1. part. 3.) agit, hoc est (per defin. 2. part. 3.), aliquid agit, quod per solam ipsius essentiam percipitur, sive (per defin. 8. huius) quod ex ipsius virtute adaequate sequitur; q. e. d.

Propos. XXIV. Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi.

Demonstr. Ex virtute absolute agere nihil aliud est (per defin. 8. huius), quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus (per prop. 3. part. 3.). Ergo ex virtute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque (per coroll. prop. 22. huius) ex fundamento suum utile quaerendi; q. e. d.

Propos. XXV. Nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur.

Demonstr. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, sola ipsius rei essentia definitur (per prop. 7. part. 3.), eaque sola data, non autem ex alterius rei essentia necessario sequitur (per prop. 6. part. 3.), ut unusquisque suum esse conservare conetur. Patet praeterea haec propositio ex coroll. prop. 22. huius partis. Nam si homo alterius rei causa suum esse conservare conaretur, tum res illa primum esset virtutis fundamentum (ut per se notum), quod (per praedictum coroll.) est absurdum. Ergo nemo suum esse etc.; q. e. d.

Propos. XXVI. Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat nisi id quod ad intelligendum conducit.

Demonstr. Conatus sese conservandi nihil est praeter ipsius rei essentiam (per prop. 7. part. 3.), quae quatenus talis existit, vim habere concipitur ad perseverandum in

existendo (per prop. 6. part. 3.), et ea agendum, quae ex data sua natura necessario sequuntur. Vide defin. appetitus in schol. prop. 9. part. 3. At rationis essentia nihil aliud est quam mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit. Vide eius defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2. Ergo (per prop. 40. part. 2.) quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere. Deinde quoniam hic mentis conatus, quo mens quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere (per primam partem huius). Est ergo hic intelligendi conatus (per coroll. prop. 22. huius) primum et unicum virtutis fundamentum, nec alicuius finis causa (per prop. 25. huius) res intelligere conabimur; sed contra mens quatenus ratiocinatur, nihil sibi bonum esse concipere poterit, nisi id quod ad intelligendum conducit (per defin. 1. huius); q. e. d.

Propos. XXVII. Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quo minus intelligamus.

Demonstr. Mens quatenus ratiocinatur, nihil aliud appetit quam intelligere, nec aliud sibi utile esse iudicat, nisi id quod ad intelligendum conducit (per prop. praec.). At mens (per prop. 41. et 43. part. 2. cuius etiam schol. vide) rerum certitudinem non habet, nisi quatenus ideas habet adaequatas, sive (quod per schol. 2. prop. 40. part. 2. idem est) quatenus ratiocinatur. Ergo nihil certo scimus bonum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit: et contra id malum, quod impedire potest quo minus intelligamus; q. e. d.

Propos. XXVIII. Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere.

Demonstr. Summum, quod mens intelligere potest, Deus est, hoc est (per defin. 6. part. 1.) ens absolute infinitum, et sine quo (per prop. 15. part. 1.) nihil esse neque concipi potest. Adeoque (per prop. 26. et 27. huius) summum mentis utile sive (per defin. 1. huius) bonum est Dei cognitio. Deinde mens quatenus intelligit, eatenus tantum agit (per prop. 1. et 3. part. 3.), et eatenus tantum (per prop. 23. huius) potest absolute dici, quod ex

virtute agit. Est igitur mentis absoluta virtus intelligere. At summum, quod mens intelligere potest, Deus est (ut iamiam demonstravimus). Ergo mentis summa virtus est Deum intelligere seu cognoscere; q. e. d.

Propos. XXIX. Res quaecumque singularis, cuius natura a nostra prorsus est diversa, nostram agendi potentiam nec iuvare nec coërcere potest, et absolute res nulla potest nobis bona aut mala esse, nisi commune aliquid nobiscum habeat.

Demonstr. Cuiuscumque rei singularis, et consequenter (per coroll. prop. 10. part. 2.) hominis potentia, qua existit et operatur, non determinatur nisi ab alia re singulari (per prop. 28. part. 1.), cuius natura (per prop. 6. part. 2.) per idem attributum debet intelligi, per quod natura humana concipitur. Nostra igitur agendi potentia, quomodocumque ea concipiatur, determinari et consequenter iuvari vel coërceri potest potentia alterius rei singularis, quae aliquid commune nobiscum habet, et non potentia rei, cuius natura a nostra prorsus est diversa: et quia id bonum aut malum vocamus, quod causa est laetitia aut tristitiae (per prop. 8. huius), hoc est (per schol. prop. 11. part. 3.) quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet; ergo res, cuius natura a nostra prorsus est diversa, nobis neque bona neque mala esse potest; q. e. d.

Propos. XXX. Res nulla per id, quod cum nostra natura commune habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est, eatenus est nobis contraria.

Demonstr. Id malum vocamus, quod causa est tristitiae (per prop. 8. huius), hoc est (per eius defin. quam vide in schol. prop. 11. part. 3.) quod nostram agendi potentiam minuit vel coërcet. Si igitur res aliqua per id, quod nobiscum habet commune, nobis esset mala; posset ergo res id ipsum, quod nobiscum commune habet, minuere vel coërcere; quod (per prop. 4. part. 3.) est absurdum. Nulla igitur res per id, quod nobiscum commune habet, potest nobis esse mala; sed contra quatenus mala est, hoc est (ut iamiam ostendimus) quatenus nostram agendi potentiam minuere vel coërcere potest, eatenus (per prop. 5. part. 3.) nobis est contraria; q. e. d.

Propos. XXXI. Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est.

Demonstr. Quatenus enim res aliqua cum nostra natura convenit, non potest (per prop. praec.) esse mala. Erit ergo necessario vel bona vel indifferens. Si hoc ponatur, nempe quod neque bona sit neque mala; nihil ergo (per axioma huius) ex ipsius natura sequetur, quod nostrae naturae conservationi inservit, hoc est (per hypothesin) quod ipsius rei naturae conservationi inservit. Sed hoc est absurdum (per prop. 6. part. 3.). Erit ergo, quatenus cum nostra natura convenit, necessario bona; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo nobis est utilior seu magis bona, et contra quo res aliqua nobis est utilior, eatenus cum nostra natura magis convenit. Nam quatenus cum nostra natura non convenit, erit necessario a nostra natura diversa vel eidem contraria. Si diversa, tum (per prop. 29. huius) neque bona neque mala esse poterit; si autem contraria, erit ergo etiam ei contraria, quae cum nostra natura convenit, hoc est (per prop. praeced.) contraria bono seu mala. Nihil igitur nisi quatenus cum nostra natura convenit, potest esse bonum; atque adeo, quo res aliqua magis cum nostra natura convenit, eo est utilior, et contra; q. e. d.

Propos. XXXII. Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quod natura conveniant.

Demonstr. Quae natura convenire dicuntur, potentia convenire intelliguntur (per prop. 7. part. 3.); non autem impotentia seu negatione, et consequenter (vide schol. prop. 3. part. 2.) neque etiam passione. Quare homines quatenus passionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniant; q. e. d.

Schol. Res etiam per se patet. Qui enim ait, album et nigrum in eo solummodo convenire, quod neutrum sit rubrum: is absolute affirmat album et nigrum nulla in re convenire. Sic etiam si quis ait, lapidem et hominem in hoc tantum convenire, quod uterque sit finitus, impotens, vel quod ex necessitate suae naturae non existit, vel denique quod a potentia causarum externarum indefinite superatur; is omnino affirmat, lapidem et hominem nulla in

re convenire. Quae enim in sola negatione sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt.

Propos. XXX*III.* Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus idemque homo varius est et inconstans.

Demonstr. Affectum natura seu essentia non potest per solam nostram essentiam seu naturam explicari (per defin. 1. et 2. part. 3.); sed potentia, hoc est (per prop. 7. part. 3.); natura causarum externarum cum nostra comparata definiri debet. Unde fit, ut uniuscuisque affectus tot species dentur, quot sunt species obiectorum, a quibus afficimur (vide prop. 56. part. 3.), et ut homines ab uno eodemque obiecto diversimode afficiantur (vide prop. 51. part. 3.), atque eatenus natura discrepent, et denique ut unus idemque homo (per eandem prop. 51. part. 3.) erga idem obiectum diversimode afficiatur, atque eatenus varius sit etc.; q. e. d.

Propos. XXX*IV.* Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.

Demonstr. Homo, ex. gr. Petrus, potest esse causa, ut Paulus contristetur, propterea quod aliquid habet simile rei, quam Paulus odit (per prop. 16. part. 3.); vel propterea quod Petrus solus re aliqua potitur, quam ipse Paulus etiam amat (vide prop. 32. part. 3. cum eiusdem schol.), vel ob alias causas (harum praecipuas vide in schol. prop. 55. part. 3.). Atque adeo inde fiet (per defin. 7. affect.) ut Paulus Petrum odio habeat, et consequenter facile fiet (per prop. 40. part. 3. cum eius schol.) ut Petrus Paulum contra odio habeat, atque adeo (per prop. 39. part. 3.) ut invicem malum inferre conentur, hoc est (per prop. 30. huius) ut invicem sint contrarii. At affectus tristitiae semper passio est (per prop. 59. part. 3.); ergo homines, quatenus conflictantur affectibus, qui passiones sunt, possunt invicem esse contrarii; q. e. d.

Schol. Dixi, quod Paulus odio Petrum habeat, quia imaginatur, id eundem possidere, quod ipse Paulus etiam amat. Unde primâ fronte videtur sequi, quod hi duo ex eo,

quod idem amant, et consequenter ex eo, quod natura conveniunt, sibi invicem damno sint; atque adeo, si hoc verum est, falsae essent propositio 30. et 31. huius partis. Sed si rem aequa lance examinare velimus, haec omnia convenire omnino videbimus. Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura conveniunt, hoc est, quatenus uterque idem amat; sed quatenus ab invicem discrepant. Nam quatenus uterque idem amat, eo ipso utriusque amor fovetur (per prop. 31. part. 3.), hoc est (per defin. 6. affect.) eo ipso utriusque laetitia fovetur. Quare longe abest, ut, quatenus idem amant et natura conveniunt, invicem molesti sint: sed huius rei causa, ut dixi, nulla alia est, quam quia natura discrepare supponuntur. Supponimus namque Petrum ideam habere rei amatae iam possessae, et Paulum contra ideam rei amatae amissae. Unde fit, ut hic tristitia, et ille contra laetitia afficiatur; atque eatenus invicem contrarii sint. Et ad hunc modum ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt.

Propos. XXXV. Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.

Demonstr. Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt esse natura diversi (per prop. 33. huius) et invicem contrarii (per prop. praeced.). Sed eatenus homines tantum agere dicuntur, quatenus ex ductu rationis vivunt (per prop. 3. part. 3.); atque adeo quicquid ex humana natura, quatenus ratione definitur, sequitur, id (per defin. 2. part. 3.) per solam humanam naturam, tanquam per proximam suam causam, debet intelligi. Sed quia unusquisque ex suae naturae legibus id appetit, quod bonum, et id amovere conatur, quod malum esse iudicat (per prop. 19. huius); et quum praeterea id, quod ex dictamine rationis bonum aut malum esse iudicamus, necessario bonum aut malum sit (per prop. 41. part. 2.): ergo homines quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae, et consequenter unicuique homini necessario bona sunt, hoc est (per coroll. prop. 31. huius) quae cum natura uniuscuisque hominis conveniunt. Atque adeo homines etiam

inter se, quatenus ex ductu rationis vivunt, necessario semper conveniunt; q. e. d.

Coroll. I. Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini sit utilius, quam homo qui ex ductu rationis vivit. Nam id homini utilissimum est, quod cum sua natura maxime convenit (per coroll. prop. 31. huius) hoc est (ut per se notum) homo. At homo ex legibus suae naturae absolute agit, quando ex ductu rationis vivit (per defin. 2. part. 3), et eatenus tantum cum natura alterius hominis necessario semper convenit (per prop. praeced.). Ergo homini nihil inter res singulares utilius datur, quam homo etc.; q. e. d.

Coroll. II. Quum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est (per prop. 20. huius), sive quod idem est (per defin. 8. huius), eo maiore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (per prop. 3. part. 3.) ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, quum ex ductu rationis vivunt (per prop. praeced.). Ergo (per praec. coroll.) tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, quum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit; q. e. d.

Schol. Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit: hominem homini Deum esse. Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi atque invicem molesti sint. At nihilo minus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur, quam damna. Rideant igitur, quantum velint, res humanas satyrici, easque detestentur theologi, et laudent, quantum possunt, melancholici vitam incultam et agrestem, hominesque contemnant et admirentur bruta: experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi iunctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse; ut iam taceam, quod multo praestabilius sit et cognitione nostra magis dignum, hominum, quam brutorum facta contemplari. Sed de his alias prolixius.

Propos. XXXVI. Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt.

Demonstr. Ex virtute agere est ex ductu rationis agere (per prop. 24. huius), et quicquid ex ratione conamur agere est intelligere (per prop. 26. huius). Atque adeo (per prop. 28. huius) summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, est Deum cognoscere, hoc est (per prop. 47. part. 2. et eiusdem schol.), bonum, quod omnibus hominibus, commune est, et ab omnibus hominibus, quatenus eiusdem sunt naturae, possideri aeque potest; q. e. d.

Schol. Si quis autem roget: quid si summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, non esset omnibus commune? an non inde, ut supra (vide prop. 34. huius) sequeretur, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, hoc est (per prop. 35. huius) homines, quatenus natura conveniunt, essent invicem contrarii? Is hoc sibi responsum habeat, non ex accidenti, sed ex ipsa natura rationis oriri, ut hominis summum bonum omnibus sit commune, nimirum, quia ex ipsa humana essentia, quatenus ratione definitur, deducitur; et quia homo nec esse nec concipi posset, si potestatem non haberet gaudendi hoc summo bono. Pertinet namque (per prop. 47. part. 2.) ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.

Propos. XXXVII. Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem.

Demonstr. Homines quatenus ex ductu rationis vivunt, sunt homini utilissimi (per coroll. 1. prop. 35. huius); atque adeo (per prop. 19. huius) ex ductu rationis conabimur necessario efficere, ut homines ex ductu rationis vivant. At bonum, quod unusquisque, qui ex rationis dictamine vivit, hoc est (per prop. 24. huius) qui virtutem sectatur, sibi appetit, est intelligere (per prop. 26. huius). Ergo bonum, quod unusquisque, qui virtutem sectatur, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet. Deinde cupiditas, quatenus ad mentem refertur, est ipsa mentis

essentia (per 1. affect. defin.); mentis autem essentia in cognitione consistit (per prop. 11. part. 2.) quae Dei cognitionem involvit (per prop. 47. part. 2), et sine qua (per prop. 15. part. 1.) nec esse nec concipi potest. Adeoque quo mentis essentia maiorem Dei cognitionem involvit, eo cupiditas, qua is, qui virtutem sectatur, bonum, quod sibi appetit, alteri cupit, etiam maior erit; q. e. d.

Aliter. Bonum, quod homo sibi appetit et amat, constantius amabit, si viderit, alios idem amare (per prop. 31. part. 3.). Atque adeo (per coroll. eiusdem prop.) conabitur, ut reliqui idem ament. Et quia hoc bonum (per prop. praec.) omnibus commune est, eoque omnes gaudere possunt; conabitur ergo (per eandem rationem) ut omnes eodem gaudeant, et (per prop. 37. part. 3.) eo magis, quo hoc bono magis fruetur; q. e. d.

Schol. I. Qui ex solo affectu conatur, ut reliqui ament, quod ipse amat, et ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, solo impetu agit, et ideo odiosus est, praecipue iis, quibus alia placent, quique propterea etiam student et eodem impetu conantur, ut reliqui contra ex ipsorum ingenio vivant. Deinde quoniam summum, quod homines ex affectu appetunt, bonum saepe tale est, ut unus tantum eius possit esse compos, hinc fit, ut qui amant, mente sibi non constent, et dum laudes rei, quam amant, narrare gaudent, timeant credi. At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter et beningne agit et sibi mente maxime constat. Porro quicquid cupimus et agimus, cuius causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero. Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex rationis ductu vivimus, pietatem voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia iungat, honestatem voco, et id honestum, quod homines, qui ex ductu rationis vivunt, laudant, et id contra turpe, quod conciliandae amicitiae repugnat. Praeter haec civitatis etiam quaenam sint fundamenta ostendi. Differentia deinde inter veram virtutem et impotentiam facile ex supra dictis percipitur: nempe quod vera virtus nihil aliud sit, quam ex solo rationis ductu vivere; atque adeo impotentia in hoc solo consistit, quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio,

non autem ea, qua ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat. Atque haec illa sunt, quae in scholio propositionis 18. huius partis demonstrare promisi, ex quibus apparet legem illam de non mactandis brutis magis vana superstione et muliebri misericordia, quam sana ratione fundatam esse. Docet quidem ratio nostrum utile quaerendi necessitudinem cum hominibus iungere; sed non cum brutis aut rebus, quarum natura a natura humana est diversa, sed idem ius, quod illa in nos habent, nos in ea habere. Imo quia uniuscuiusque ius virtute seu potentia uniuscuiusque definitur, longe maius homines in bruta, quam haec in homines ius habent. Nec tamen nego bruta sentire: sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere et iisdem ad libitum uti, eademque tractare, prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum natura non conveniunt et eorum affectus ab affectibus humanis sunt natura diversi. Vide schol. prop. 57. part. 3. Superest, ut explicem, quid iustum, quid iniustum, quid peccatum et quid denique meritum sit. Sed de his vide seq. scholium.

Schol. II. In appendice partis primae explicare promisi, quid laus et vituperium, quid meritum et peccatum, quid iustum et iniustum sit. Laudem et vituperium quod attinet, in scholio propositionis 29. partis 3. explicui; de reliquis autem hic iam erit dicendi locus. Sed prius pauca de statu hominis naturali et civili dicenda sunt.

Existit unusquisque summo naturae iure, et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit (vide prop. 19. et 20. huius), seseque vindicat (vide coroll. 2. prop. 40. part. 3.), et id quod amat conservare, et id quod odio habet destruere conatur (vide prop. 28. part. 3.). Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque (per coroll. 1. prop. 35. huius) hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. huius), qui potentiam seu virtutem humanam longe superant (per prop. 6. huius), ideo saepe diversi trahuntur (per prop. 33. huius) atque sibi invicem sunt contrarii (per prop. 34. huius), mutuo dum auxilio indigent (per schol. prop. 35. huius). Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est,

ut iure suo naturali cedant et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut sicilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (per coroll. prop. 4. huius) atque inconstantes et varii (per prop. 33. huius), possint se invicem securos reddere et fidem invicem habere, patet ex propositione 7. huius partis et propositione 39. partis 3.; nempe quod nullus affectus coërceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coërcendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vendicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coërcere nequit (per schol. prop. 17. huius), sed minis firmandi. Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur, et qui ipsius iure defenduntur cives. Ex quibus facile intelligimus, nihil in statu naturali dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit, quandoquidem unusquisque, qui in statu est naturali, suae tantummodo utilitati consulit, et ex suo ingenio, et quatenus suae utilitatis tantum habet rationem, quid bonum quidve malum sit, decernit, et nemini nisi sibi soli obtemperare lege ulla tenetur; atque adeo in statu naturali peccatum concipi nequit; at quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit, et unusquisque civitati obtemperare tenetur. Est itaque peccatum nihil aliud, quam inobedientia, quae propterea solo civitatis iure punitur; et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus iudicatur, qui civitatis commodis gaudeat. Deinde in statu naturali nemo ex communi consensu alicuius rei est dominus, nec in natura aliquid datur, quod possit dici huius hominis esse et non illius; sed omnia omnium sunt, ac proinde in statu naturali nulla potest concipi voluntas unicuique suum tribuendi, aut alicui id, quod eius sit, eripiendi, hoc est, in statu naturali nihil fit, quod iustum aut iniustum possit dici: at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid huius quidve illius sit. Ex quibus apparet, iustum et iniustum, peccatum et meritum notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae mentis naturam explicent. Sed de his satis.

Propos. XXXVIII. Id quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile; et eo utilius, quo corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur, aliaque corpora afficiat: et contra id noxium est, quod corpus ad haec minus aptum reddit.

Demonstr. Quo corpus ad haec aptius redditur, eo mens aptior ad percipiendum redditur (per prop. 14. part. 2.); adeoque id quod corpus hac ratione disponit aptumque ad haec reddit, est necessario bonum seu utile (per prop. 26. et 27. huius), et eo utilius, quo corpus ad haec aptius potest reddere, et contra (per eandem prop. 14. part. 2. inversam et prop. 26. et 27. huius) noxium, si corpus ad haec minus aptum reddat; q. e. d.

Propos. XXXIX. Quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem.

Demonstr. Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus (per postul. 4. part. 2.). At id, quod formam humani corporis constituit, in hoc consistit, quod eius partes motus suos certa quadam ratione sibi invicem communicent (per defin. ante lemma 4. quam vide post prop. 13. part. 2.). Ergo quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant, et consequenter efficiunt (per postul. 3. et 6. part. 2.) ut corpus humanum multis modis affici, et ut idem corpora externa multis modis afficere possit; adeoque (per prop. praec.) bona sunt. Deinde quae efficiunt, ut corporis humani partes aliam motus et quietis rationem obtineant, eadem (per eandem defin. part. 2.) efficiunt, ut corpus humanum aliam formam induat, hoc est ut per se notum, et in fine praefationis huius partis monuimus) ut corpus humanum destruatur, et consequenter ut omnino

ineptum reddatur, ne possit pluribus modis affici, ac proinde (per prop. praec.) mala sunt; q. e. d.

Schol. Quantum haec menti obesse vel prodesse possunt in quinta parte explicabitur. Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando eius partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinus circulatione et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilo minus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori, nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano poëta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus, quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset, se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se coniecturam faceret? Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere.

Propos. XL. Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.

Demonstr. Nam quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, simul efficiunt, ut ex ductu rationis vivant (per prop. 35. huius), atque adeo (per prop. 26. et 27. huius) bona sunt, et (per eandem rationem) illa contra mala sunt, quae discordias concitant; q. e. d.

Propos. XLI. Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala.

Demonstr. Laetitia (per prop. 11. part. 3. cum eiusdem schol.) est affectus, quo corporis agendi potentia augetur vel iuvatur; tristitia autem contra est affectus,

quo corporis agendi potentia minuitur vel coërcetur; adeoque (per prop. 38. huius) laetitia directe bona est etc.; q. e. d.

Propos. XLII. Hilaritas excessum habere nequit, sed semper bona est, et contra melancholia semper mala.

Demonstr. Hilaritas (vide eius defin. in schol. prop. 11. part. 3.) est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis omnes partes pariter sint affectae, hoc est (per prop. 11. part. 3.) quod corporis agendi potentia augetur vel iuvatur, ita ut omnes eius partes eandem ad invicem motus et quietis rationem obtineant; atque adeo (per prop. 39. huius) hilaritas semper est bona, nec excessum habere potest. At melancholia (cuius etiam defin. vide in eodem schol. prop. 11. part. 3.) est tristitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod corporis agendi potentia absolute minuitur vel coërcetur; adeoque (per prop. 38. huius) semper est mala; q. e. d.

Propos. XLIII. Titillatio excessum habere potest et mala esse; dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus titillatio seu laetitia est mala.

Demonstr. Titillatio est laetitia, quae, quatenus ad corpus refertur, in hoc consistit, quod una vel aliquot eius partes prae reliquis afficiuntur (vide eius defin. in schol. prop. 11. part. 3.), cuius affectus potentia tanta esse potest, ut reliquas corporis actiones superet (per prop. 6. huius), eique pertinaciter adhaereat, atque adeo impediat, quo minus corpus aptum sit, ut plurimis aliis modis afficiatur; adeoque (per prop. 38. huius) mala esse potest. Deinde dolor, qui contra tristitia est, in se solo consideratus non potest esse bonus (per prop. 41. huius). Verum quia eius vis et incrementum definitur potentia causae externae cum nostra comparata (per prop. 5. huius), possumus ergo huius affectus infinitos vrium concipere gradus et modus (per prop. 3. huius); atque adeo eundem talem concipere, qui titillationem possit coëercere, ut excessum non habeat, et eatenus (per primam partem prop. huius) efficere, ne corpus minus aptum reddatur, ac proinde eatenus erit bonus; q. e. d.

Propos. XLIV. Amor et cupiditas excessum habere possunt.

Demonstr. Amor est laetitia (per defin. 6. affect.) concomitante idea causae externae. Titillatio igitur (per schol. prop. 11. part. 3.) concomitante idea causae externae amor est; atque adeo amor (per prop. praec.) excessum habere potest. Deinde cupiditas eo est maior, quo affectus, ex quo oritur, maior est (per prop. 37. part. 3.). Quare ut affectus (per prop. 6. huius) reliquas hominis actiones superare potest, sic etiam cupiditas, quae ex eodem affectu oritur, reliquas cupiditates superare, ac proinde eundem excessum habere poterit, quem in praecedenti propositione titillationem habere ostendimus; q. e. d.

Schol. Hilaritas, quam bonam esse dixi, concipitur facilius, quam observatur. Nam affectus, quibus quotidie conflictamur, referuntur plerumque ad aliquam corporis partem, quae prae reliquis afficitur, ac proinde affectus ut plurimum excessum habent, et mentem in sola unius obiecti contemplatione ita detinent, ut de aliis cogitare nequeat; et quamvis homines pluribus affectibus obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno eodemque affectu conflictentur, non desunt tamen, quibus unus idemque affectus pertinaciter adhaereat. Videmus enim homines aliquando ab uno obiecto ita affici, ut, quamvis praesens non sit, ipsum tamen coram habere credant, quod quando homini non dormienti accidit, eundem delirare dicimus vel insanire; nec minus insanire creduntur, qui amore ardent, quique noctes atque dies solam amasiam vel meretricem somniant, quia risum movere solent. At quam avarus de nulla alia re, quam de lucro vel de nummis cogitet, et ambitiosus de gloria etc., hi non creduntur delirare, quia molesti solent esse et odio digni aestimantur. Sed revera avaritia, ambitio, libido etc. delirii species sunt, quamvis inter morbos non numerentur.

Propos. XLV. Odium nunquam potest esse bonum

Demonstr. Hominem, quem odimus, destruere conamur (per prop. 39. part. 3.), hoc est (per prop. 37. huius) aliquid conamur, quod malum est. Ergo etc.; q. e. d.

Schol. I. Nota, me hic et in seqq. per odium illud tantum intelligere, quod est erga homines.

Coroll. I. Invidia, irrisio. contemptus, ira, vindicta et reliqui affectus, qui ad odium referuntur vel ex eodem oriuntur, mali sunt, quod etiam ex prop. 39. part. 3. et prop. 37. huius patet.

Coroll. Quicquid ex eo, quod odio affecti sumus, appetimus, turpe, et in civitate iniustum est. Quod etiam patêt ex prop. 39. part. 3., et ex defin. turpis et iniusti, quas vide in schol. prop. 37. huius.

Schol. II. Inter irrisionem (quam in 1. coroll. malam esse dixi) et risum magnam agnosco differentiam. Nam risus, ut et iocus, mera est laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est (per prop. 41. huius). Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famen et sitim exstinguere, quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Nullum numen, nec alius nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia huiusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo maiori laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest. Corpus namque humanum ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo novo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura simul intelligendum. Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis et cum communi praxi optime convenit; quare si quae alia, haec vivendi ratio optima est et omnibus modis commendanda, nec opus est, de his clarius, neque prolixius agere.

Propos. XLVI. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum etc. amore contra sive generositate compensare.

Demonstr. Omnes odii affectus mali sunt (per coroll. 1. praec. prop.); adeoque qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur (per prop. 19. huius), et consequenter (per prop. 37. huius) conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. At odium odio reciproco augetur et amore contra exstingui potest (per prop. 43. part. 3.), ita ut odium in amorem transeat (per prop. 44. part. 3). Ergo qui ex ductu rationis vivit, alterius odium etc. amore contra compensare conabitur, hoc est, generositate (cuius defin. vide in schol. prop. 59. part. 3.); q. e. d.

Schol. Qui iniurias reciproco odio vindicare vult, misere profecto vivit. At qui contra studet odium amore expugnare, ille sane laetus et secure pugnat; aeque facile uni homini ac plurimus resistit, et fortunae auxilio quam minime indiget. Quos vero vincit, ii laeti cedunt, non quidem ex defectu, sed ex incremento virium. Quae omnia adeo clare ex solis amoris et intellectus definitionibus sequuntur, ut opus non sit eadem sigillatim demonstrare.

Propos. XLVII. Spei et metus affectus non possunt esse per se boni.

Demonstr. Spei et metus affectus sine tristitia non dantur. Nam metus est (per 13. affect. defin.) tristitia, et spes (vide explicationem 12. et 13. affect. defin.) non datur sine metu. Ac proinde (per prop. 41. huius) hi affectus non possunt esse per se boni, sed tantum quatenus laetitiae excessus coërcere possunt (per prop. 43. huius); q. e. d.

Schol. Huc accedit, quod hi affectus cognitionis defectum et mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam securitas, desperatio, gaudium et conscientiae morsus animi impotentis sunt signa. Nam quamvis securitas et gaudium affectus sint laetitiae, tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe spem et metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis a spe minus pendere et metu nosmet liberare, et fortunae, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere.

Propos. XLVIII. Affectus existimationis et despectus semper mali sunt.

Demonstr. Hi enim affectus (per 21. et 22. affect. defin.) rationi repugnant; adeoque (per prop. 26. et 27. huius) mali sunt; q. e. d.

Propos. XLIX. Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit.

Demonstr. Si videmus, aliquem de nobis plus iusto prae amore sentire, facile gloriabimur (per schol. prop. 41. part. 3.) sive laetitia afficiemur (per 30. affect. defin.), et id boni, quod de nobis praedicari audimus, facile credemus (per prop. 25. part. 3.). Atque adeo de nobis prae amore nostri plus iusto sentiemus, hoc est (per defin. 28. affect.) facile superbiemus; q. e. d.

Propos. L. Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est.

Demonstr. Commiseratio enim (per 18. affect. defin.) tristitia est, ac proinde (per prop. 41. huius) per se mala. Bonum autem, quod ex ea sequitur, quod scilicet hominem, cuius nos miseret, a miseria liberare conamur (per coroll. 3. prop. 27. part. 3.), ex solo rationis dictamine facere cupimus (per prop. 37. huius), nec nisi ex solo rationis dictamine aliquid, quod certo scimus bonum esse, agere possumus (per prop. 27. huius). Atque adeo commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala est et inutilis; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod homo, qui ex dictamine rationis vivit, conatur quantum potest efficere, ne commiseratione tangatur.

Schol. Qui recte novit, omnia ex naturae divinae necessitate sequi et secundum aeternas naturae leges et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod odio, risu aut contemptu dignum sit, nec cuiusquam miserebitur; sed quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut aiunt, et laetari. Huc accedit, quod is, qui commiserationis affectu facile tangitur et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cuius postea ipsum poenitet; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. Atque hic expresse loquor de homine, qui ex ductu rationis vivit. Nam qui nec ratione, nec commiseratione

movetur, ut aliis auxillio sit, is recte inhumanus appellatur; nam (per prop. 27. part. 3.) homini dissimilis esse videtur.

Propos. LI. Favor rationi non repugnat, sed cum eadem convenire et ab eadem oriri potest.

Demonstr. Est enim favor amor erga illum, qui alteri benefecit (per 19. affect. defin.). Atque adeo ad mentem referri potest, quatenus haec agere dicitur (per prop. 59. part. 3.), hoc est (per prop. 3. part. 3.) quatenus intelligit; ac proinde cum ratione convenit etc.; q. e. d.

Aliter. Qui ex ductu rationis vivit, bonum, quod sibi appetit, alteri etiam cupit (per prop. 37. huius). Quare ex eo, quod ipse aliquem videt alteri benefacere, ipsius benefaciendi conatus iuvatur, hoc est (per prop. 11. part. 3.) laetabitur, idque (ex hypothesi) concomitante idea illius, qui alteri benefecit; ac proinde (per 19. affect. defin.) ei favet; q. e. d.

Schol. Indignatio, prout ipsa a nobis definitur (vide 20. affect. defin.), est necessario mala (per prop. 45. huius). Sed notandum, quod quando summa potestas desiderio, quo tenetur, tutandae pacis civem punit, qui alteri iniuriam fecit, eandem civi indignari non dico, quia non odio percita ad perdendum civem, sed pietate mota eundem punit.

Propos. LII. Acquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, quae ex ratione oritur, summa est quae potest dari.

Demonstr. Acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo, quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur (per 25. affect. defin.). At vera hominis agendi potentia seu virtus est ipsa ratio (per prop. 3. part. 3.), quam homo clare et distincte contemplatur (per prop. 40. et. 43. part. 2.). Ergo acquiescentia in se ipso ex ratione oritur. Deinde nihil homo, dum se ipsum contemplatur, clare et distincte sive adaequate percipit, nisi ea quae ex ipsius agendi potentia sequuntur (per defin. 2. part. 3.), hoc est (per prop. 3. part. 3.), quae ex ipsius intelligendi potentia sequuntur. Adeoque ex sola hac contemplatione summa, quae dari potest, acquiescentia oritur; q. e. d.

Schol. Est revera acquiescentia in se ipso summum, quod sperare possumus. Nam (ut prop. 25. huius ostendimus) nemo suum esse alicuius finis causa conservare conatur: et quia haec acquiescentia magis magisque fovetur et corroboratur laudibus (per coroll. prop. 53. part. 3.), et contra (per coroll. 1. prop. 55. part. 3.) vituperio magis magisque turbatur, ideo gloria maxime ducimur et vitam cum probro vix ferre possumus.

Propos. LIII. Humilitas virtus non est, sive ex ratione non oritur.

Demonstr. Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur (per 26. affect. defin.). Quatenus autem homo se ipsum vera ratione cognoscit, eatenus suam essentiam intelligere supponitur, hoc est (per prop. 7. part. 3.) suam potentiam. Quare si homo, dum se ipsum contemplatur, aliquam suam impotentiam percipit, id non ex eo est, quod se intelligit, sed (ut prop. 55. part 3. ostendimus) ex eo, quod ipsius agendi potentia coërcetur. Quod si supponamus, hominem suam impotentiam concipere ex eo, quod aliquid se potentius intelligit, cuius cognitione suam agendi potentiam determinat, tum nihil aliud concipimus, quam quod homo se ipsum distincte intelligit (per prop. 26. huius), quod ipsius agendi potentia iuvatur. Quare humilitas seu tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur, non ex vera contemplatione seu ratione oritur, nec virtus, sed passio est; q. e. d.

Propos. LIV. Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est.

Demonstr. Huius prima pars demonstratur, ut praeced. propositio. Secunda autem ex sola huius affectus definitione (vide 27. affect. defin.) patet. Nam primo prava cupiditate, dein tristitia vinci se patitur.

Schol. Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo affectus, nempe humilitas et poenitentia, et praeter hos spes et metus plus utilitatis, quam damni afferunt; atque adeo quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam si homines animo

impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis coniungi constringique possent. Terret vulgus, nisi metuat. Quare non mirum, quod prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere humilitatem, poenitentiam et reverentiam commendaverint. Et revera qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius, quam alii duci possunt, ut tandem ex ductu rationis vivant, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

Propos. LV. Maxima superbia vel abiectio est maxima sui ignorantia.

Demonstr. Patet ex defin. 28. et 29. affect.

Propos. LVI. Maxima superbia vel abiectio maximam animi impotentiam indicat.

Demonstr. Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare (per coroll. prop. 22. huius), idque ex ductu rationis (per prop. 24. huius). Qui igitur se ipsum ignorat, omnium virtutum fundamentum, et consequenter omnes virtutes ignorat. Deinde ex virtute agere nihil aliud est, quam ex ductu rationis agere (per prop. 24. huius), et qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere (per prop. 43. part. 2.). Qui itaque se ipsum, et consequenter (ut iamiam ostendimus) omnes virtutes maxime ignorat, is minime ex virtute agit, hoc est (ut ex defin. 8. huius patet) maxime animo est impotens; atque adeo (per prop. praec.) maxima superbia vel abiectio maximam animi impotentiam indicat; q. e. d.

Coroll. Hinc clarissime sequitur, superbos et abiectos maxime affectibus esse obnoxios.

Schol. Abiecto tamen facilius corrigi potest, quam superbia, quandoquidem haec laetitiae, illa autem tristitiae est affectus; adque adeo (per prop. 18. huius) hac illa fortior est.

Propos. LVII. Superbus parasitorum seu adulatorum praesentiam amat, generosorum autem odit.

Demonstr. Superbia est laetitia orta ex eo, quod homo de se plus iusto sentit (per defin. 28. et 6. affect.), quam opinionem homo superbus, quantum potest, fovere conabitur (vide schol. prop. 13. part. 3.). Adeoque para-

sitorum vel adulatorum (horum definitiones omisi, quia nimis noti sunt) praesentiam amabunt, et generosorum, qui de ipsis, ut par est, sentiunt, fugient; q. e. d.

Schol. Nimis longum foret, hic omnia superbiae mala enumerare, quandoquidem omnibus affectibus obnoxii sunt superbi, sed nullis minus, quam affectibus amoris et misericordiae. Sed hic minime tacendum est, quod ille etiam superbus vocetur, qui de reliquis minus iusto sentit, atque adeo hoc sensu superbia definienda est, quod sit laetitia orta ex falsa opinione, quod homo se supra reliquos esse putat. Et abiectio huic superbiae contraria definienda esset tristitia orta ex falsa opinione, quod homo se infra reliquos esse credit. At hoc posito facile concipimus, superbum necessario esse invidum (vide schol. prop. 55. part. 3.) et eos maxime odio habere, qui maxime ob virtutes laudantur, nec facile eorum odium amore aut beneficio vinci (vide schol. prop. 41. part. 3.), et eorum tantummodo praesentia delectari, qui animo eius impotenti morem gerunt et ex stulto insanum faciunt. Abiectio quamvis superbiae sit contraria, est tamen abiectus superbo proximus. Nam quandoquidem eius tristitia ex eo oritur, quod suam impotentiam ex aliorum potentia seu virtute iudicat, levabitur ergo eius tristitia, hoc est, laetabitur, si eius imaginatio in alienis vitiis contemplandis occupetur, unde illud proverbium natum: Solamen miseris socios habuisse malorum; et contra eo magis contristabitur, quo se magis infra reliquos esse crediderit. Unde fit, ut nulli magis ad invidiam sint proni, quam abiecti, et ut isti maxime hominum facta observare conentur ad carpendum magis, quam ad eadem corrigendum, et ut tandem solam abiectionem laudent eaque glorientur, sed ita, ut tamen abiecti videantur. Atque haec ex hoc affectu tam necessario sequuntur, quam ex natura trianguli, quod eius tres anguli aequales sint duobus rectis; et iam dixi me hos et similes affectus malos vocare, quatenus ad solam humanam utilitatem attendo. Sed naturae leges communem naturae ordinem, cuius homo pars est, respiciunt; quod hic in transitu monere volui, ne quis putaret me hic hominum vitia et absurda facta narrare, non autem rerum naturam et proprietates demonstrare voluisse. Nam, ut in praefatione partis tertiae dixi, humanos affectus eorumque proprietates perinde considero, ac reliqua naturalia. Et sane humani affectus, si non humanam, naturae saltem

potentiam et artificium non minus indicant, quam multa alia, quae admiramur quorumque contemplatione delectamur. Sed pergo de affectibus ea notare, quae hominibus utilitatem adferunt, vel quae iisdem damnum inferunt.

Propos. LVIII. Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest.

Demonstr. Patet ex 30. affect. defin. et ex definitione honesti, quam vide in schol. 1. prop. 37. huius partis.

Schol. Vana quae dicitur gloria est acquiescentia in se ipso, quae sola vulgi opinione fovetur, eaque cessante cessat ipsa acquiescentia, hoc est (per schol. prop. 52. huius) summum bonum, quod unusquisque amat. Unde fit, ut, qui vulgi opinione gloriatur, quotidiana cura anxius nitatur, faciat, experiatur, ut famam conservet. Est namque vulgus varius et inconstans, atque adeo, nisi conservetur fama, cito abolescit; imo quia omnes vulgi captare applausus cupiunt, facile unusquisque alterius famam reprimit, ex quo, quandoquidem de summo, quod aestimatur, bono certatur, ingens libido oritur se invicem quocumque modo opprimendi, et qui tandem victor evadit, gloriatur magis, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Est igitur haec gloria seu acquiescentia revera vana, quia nulla est.

Quae de pudore notanda sunt, colliguntur facile ex iis, quae de misericordia et poenitentia diximus. Hoc tantum addo, quod ut commiseratio, sic etiam pudor, quamvis non sit virtus, bonus tamen est, quatenus indicat, homini, qui pudore suffunditur, cupiditatem inesse honeste vivendi, sicut dolor, qui eatenus bonus dicitur, quatenus indicat, partem laesam nondum esse putrefactum. Quare quamvis homo, quem facti alicuius pudet, revera sit tristis, est tamen perfectior impudente, qui nullam habet honeste vivendi cupiditatem.

Atque haec sunt, quae de affectibus laetitiae et tristitiae notare susceperam. Ad cupiditates quod attinet, hae sane bonae aut malae sunt, quatenus ex bonis aut malis affectibus oriuntur. Sed omnes revera, quatenus ex affectibus, qui passiones sunt, in nobis ingenerantur, coecae sunt (ut facile colligitur ex iis, quae in schol. prop. 44. huius diximus), nec ullius usus essent, si homines facile duci possent, ut ex solo rationis dictamine viverent, ut iam paucis ostendam.

Propos. LIX. Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.

Demonstr. Ex ratione agere nihil aliud est (per prop. 3. et defin. 2. part. 3.) quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae in se sola consideratae sequuntur. At tristitia eatenus mala est, quatenus hanc agendi potentiam minuit vel coërcet (per prop. 41. huius). Ergo ex hoc affectu ad nullam actionem possumus determinari, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Praeterea laetitia eatenus tantum mala est, quatenus impedit, quo minus homo ad agendum sit aptus (per prop. 41. et 43. huius). Atque adeo eatenus etiam ad nullam actionem determinari possumus, quam non possemus agere, si ratione duceremur. Denique quatenus laetitia bona est, eatenus cum ratione convenit (consistit enim in eo, quod hominis agendi potentia augetur vel iuvatur), nec passio est nisi quatenus hominis agendi potentia non eo usque augetur, ut se suasque actiones adaequate concipiat (per prop. 3. part. 3. cum eius schol.). Quare si homo laetitia affectus ad tantam perfectionem duceretur, ut se suasque actiones adaequate conciperet, ad easdem actiones, ad quas iam ex affectibus, qui passiones sunt, determinatur, aptus, imo aptior esset. At omnes affectus ad laetitiam, tristitiam vel cupiditatem referuntur (vide explicationem 4. affect. defin.), et cupiditas (per 1. affect. defin.) nihil aliud est, quam ipse agendi conatus. Ergo ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo sola ratione duci; q. e. d.

Aliter. Actio quaecumque eatenus dicitur mala, quatenus ex eo oritur, quod odio aut aliquo malo affectu affecti sumus (vide coroll. 1. prop. 45. huius). At nulla actio in se sola considerata bona aut mala est (ut in praefatione huius ostendimus), sed una eademque actio iam bona, iam mala est. Ergo ad eandem actionem, quae iam mala est, sive quae ex aliquo malo affectu oritur, ratione duci possumus (per prop. 19. huius); q. e. d.

Schol. Explicantur haec clarius exemplo. Nempe verberandi actio quatenus physice consideratur, et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex corporis humani fabrica concipitur. Si itaque

homo ira vel odio commotus determinatur ad claudeudam manum vel brachium movendum, id, ut in parte secunda ostendimus, fit, quia una eademque actio potest iungi quibuscumque rerum imaginibus; atque adeo tam ex iis imaginibus rerum, quas confuse, quam quas clare et distincte concipimus, ad unam eandemque actionem determinari possumus. Apparet itaque, quod omnis cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, nullius esset usus, si homines ratione duci possent. Videamus iam, cur cupiditas, quae ex affectu, qui passio est, oritur, caeca a nobis appelletur.

Propos. LX. Cupiditas, quae oritur ex laetitia vel tristitia, quae ad unam vel ad aliquot, non autem ad omnes corporis partes refertur, rationem utilitatis totius hominis non habet.

Demonstr. Ponatur ex. gr. corporis pars A vi alicuius causae externae ita corroborari, ut reliquis praevaleat (per prop. 6. huius), haec pars vires suas amittere propterea non conabitur, ut reliquae corporis partes suo fungantur officio. Deberet enim vim seu potentiam habere vires suas amittendi; quod (per prop. 6. part. 3.) est absurdum. Conabitur itaque illa pars, et consequenter (per prop. 7. et 12. part. 3.) mens etiam illum statum conservare; adeoque cupiditas, quae ex tali affectu laetitiae oritur, rationem totius non habet. Quod si contra supponatur pars A coërceri, ut reliquae praevaleant, eodem modo demonstratur, quod nec cupiditas, quae ex tristitia oritur, rationem totius habeat; q. e. d.

Schol. Quum itaque laetitia plerumque (per schol. prop. 44. huius) ad unam corporis partem referatur, cupimus ergo plerumque nostrum esse corservare nulla habita ratione integrae nostrae valetudinis. Ad quod accedit, quod cupiditates, quibus maxime tenemur (per coroll. prop. 9. huius), temporis tantum praesentis, non autem futuri habent rationem.

Propos. LXI. Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.

Demonstr. Cupiditas (per 1. affect. defin.) absolute considerata est ipsa hominis essentia, quatenus quocumque modo determinata concipitur ad aliquid agendum. Adeoque cupiditas, quae ex ratione oritur, hoc est (per

prop. 3. part. 3.) quae in nobis ingeneratur, quatenus agimus, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus determinata concipitur ad agendum ea, quae per solam hominis essentiam adaequate concipiuntur (per defin. 2. part. 3.). Si itaque haec cupiditas excessum habere posset, posset ergo humana natura in se sola considerata se ipsam excedere, sive plus posset, quam potest, quod manifesta est contradictio. Ac proinde haec cupiditas excessum habere nequit; q. e. d.

Propos. LXII. Quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, aeque afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis.

Demonstr. Quicquid mens ducente ratione concipit, id omne sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie concipit (per coroll. 2. prop. 44. part. 2.), eademque certitudine afficitur (per prop. 43. part 2. et eius schol.). Quare sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, mens eadem necessitate rem concipit, eademque certitudine afficitur, et sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis, erit nihilo minus aeque vera (per prop. 41. part. 2.), hoc est (per defin. 4. part. 2.) habebit nihilo minus semper easdem ideae adaequatae proprietates. Atque adeo quatenus mens ex rationis dictamine res concipit, eodem modo afficitur, sive idea sit rei futurae vel praeteritae, sive praesentis; q. e. d.

Schol. Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras ac praesentes contemplaremur, et bonum, quod mens ut futurum conciperet, perinde ac praesens appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro maiori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicuius mali, minime, appeteret, ut mox demonstrabimus. Sed nos de duratione rerum (per prop. 31. part. 2.) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per schol. prop. 44. part. 2.) sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis ac futurae. Unde fit, ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit, et iudicium, quod de rerum ordine et causarum nexu facimus, ut determinare

possimus, quid nobis in praesenti bonum aut malum sit, sit potius imaginarium, quam reale. Atque adeo mirum non est, si cupiditas, quae ex boni et mali cognitione, quatenus haec futurum prospicit, oritur, facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coërceri potest, de quo vide propositionem 18. huius partis.

Propos. LXIII. Qui metu ducitur et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Demonstr. Omnes affectus, qui ad mentem, quatenus agit, hoc est (per prop. 3. part. 3.), qui ad rationem referuntur, nulli alii sunt, quam affectus laetitiae et cupiditatis (per prop. 59. part. 3.). Atque adeo (per 13. affect. defin.) qui metu ducitur et bonum timore mali agit, is ratione non ducitur; q. e. d.

Schol. I. Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quam virtutes docere norunt, et qui homines non ratione ducere, sed metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi finant miseri; et ideo non mirum, si plerumque molesti et odiosi sint hominibus.

Coroll. Cupiditate, quae ex ratione oritur, bonum directe sequimur et malum indirecte fugimus.

Demonstr. Nam cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo laetitiae affectu, quae passio non est, oriri potest (per prop. 59. part. 3.), hoc est, ex laetitia, quae excessum habere nequit (per prop. 61. huius), non autem ex tristitia. Ac proinde haec cupiditas (per prop. 8. huius) ex cognitione boni, non autem mali oritur. Atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus; q. e. d.

Schol. II. Explicatur hoc corollarium exemplo aegri et sani. Comedit aeger id, quod aversatur, timore mortis; sanus autem cibo gaudet et vita sic melius fruitur, quam si mortem timeret, eamque directe vitare cuperet. Sic iudex, qui non odio aut ira etc., sed solo amore salutis publicae retum mortis damnat, sola ratione ducitur.

Propos. LXIV. Cognitio mali cognitio est inadaequata.

Demonstr. Cognitio mali (per prop. 8. huius) est ipsa tristitia, quatenus eiusdem sumus conscii. Tristitia

autem est transitio ad minorem perfectionem (per 3. affect. defin.), quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit (per prop. 6. et 7. part. 3.). Ac proinde (per defin. 2. part. 3.) passio est, quae (per prop. 3. part. 3.) ab ideis inadaequatis pendet, et consequenter (per prop. 29. part. 2.) eius cognitio, nempe mali cognitio, est inadaequata; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem.

Propos. LXV. De duobus bonis maius et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.

Demonstr. Bonum, quod impedit, quo minus maiore bono fruamur, est revera malum; malum enim et bonum (ut in praefat. huius partis ostendimus) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus, et (per eandem rationem) malum minus revera bonum est. Quare (per coroll. prop. praec.) ex rationis ductu bonum tantum maius et malum minus appetemus seu sequemur; q. e. d.

Coroll. Malum minus pro maiore bono ex rationis ductu sequemur, et bonum minus, quod causa est maioris mali, negligemus. Nam malum, quod hic dicitur minus, revera bonum est, et bonum contra malum. Quare (per coroll. prop. praec.) illud appetemus, et hoc negligemus; q. e. d.

Propos. XLVI. Bonum maius futurum prae minore praesenti, et malum praesens minus, quod causa est futuri alicuius mali, ex rationis ductu appetemus.

Demonstr. Si mens rei futurae adaequatam posset habere cognitionem, eodem affectu erga rem futuram, ac erga praesentem afficeretur (per prop. 62. huius). Quare quatenus ad ipsam rationem attendimus, ut in hac propositione nos facere supponimus, res eadem est, sive maius bonum vel malum futurum, sive praesens supponatur. Ac proinde (per prop. 65. huius) bonum futurum maius prae minore praesenti etc. appetemus; q. e. d.

Coroll. Malum praesens minus, quod est causa maioris futuri boni, ex rationis ductu appetemus, et bonum

praesens minus, quod causa est maioris futuri mali, negligemus. Hoc coroll. se habet ad praeced. propos. ut coroll. prop. 65. ad ipsam prop. 65.

Schol. Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac parte usque ad propositionem 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea quae maxime ignorat agit; hic autem nemini nisi sibi morem gerit, et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit, quaeque propterea maxime cupit; et ideo illum servum, hunc autem liberum voco, de cuius ingenio et vivendi ratione pauca adhuc notare libet.

Propos. LXVII. Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

Demonstr. Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis distamine vivit, mortis metu non ducitur (per prop. 63. huius), sed bonum directe cupit (per coroll. eiusdem prop.), hoc est (per prop. 24. huius) agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi. Atque adeo nihil minus, quam de morte cogitat, sed eius sapientia vitae est meditatio; q. e. d.

Propos. LXVIII. Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quam diu liberi essent.

Demonstr. Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione. Qui itaque liber nascitur et liber manet, non nisi adaequatas ideas habet, ac proinde mali conceptum habet nullum (per coroll. prop. 64. huius), et consequenter (nam bonum et malum correlata sunt) neque boni; q. e. d.

Schol. Huius propositionis hypothesin falsam esse, nec posse concipi nisi quatenus ad solam naturam humanam, seu potius ad Deum attendimus, non quatenus infinitus, sed quatenus tantummodo causa est, cur homo existat, patet ex. 4. propositione huius partis. Atque hoc et alia, quae iam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur, quam illa, qua hominem creavit, hoc est, potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit; atque eatenus narratur, quod Deus homini libero

prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius, quam vivere cuperet: deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (vid. prop. 27. part. 3.) et libertatem suam amittere, quam patriarchae postea recuperaverunt, ducti spiritu Christi, hoc est, Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit, et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (per prop. 37. huius) demonstravimus.

Propos. LXIX. Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis, quam in superandis periculis.

Demonstr. Affectus coërceri nec tolli potest, nisi affectu contrario et fortiore affectu coërcendo (per prop. 7. huius). At caeca audacia et metus affectus sunt, qui aeque magni possunt concipi (per prop. 5. et 3. huius). Ergo aeque magna animi virtus seu fortitudo (huius definitionem vide in schol. prop. 59. part. 3.) requiritur ad audaciam, quam ad metum coërcendum, hoc est (per defin. 40. et 41. affect.) homo liber eadem animi virtute pericula declinat, qua eadem superare tentat; q. e. d.

Coroll. Homini igitur libero aeque magnae animositati fuga in tempore, ac pugna ducitur; sive homo liber eadem animositate seu animi praesentia, qua certamen, fugam eligit.

Schol. Qui animositas sit, vel quid per ipsam intelligam, in scholio prop. 59. part. 3. explicui. Per periculum autem id omne intelligo, quod potest esse causa alicuius mali, nempe tristitiae, odii, discordiae etc.

Propos. LXX. Homo liber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potest, beneficia declinare studet.

Demonstr. Unusquisque ex suo ingenio iudicat, quid bonum sit (vide schol. prop. 39. part. 3.). Ignarus igitur, qui in aliquem beneficium contulit, id ex suo ingenio aestimabit, et si minoris ab eo, cui datum est, estimari vidaet, contristabitur (per prop. 42. part. 3.). At homo liber re-

liquos homines amicitia sibi iungere (per prop. 37. huius), nec paria hominibus beneficia ex eorum affectu referre; sed se et reliquos libero rationis iudicio ducere et ea tantum agere studet, quae ipse prima esse novit. Ergo homo liber, ne ignaris odio sit, et ne eorum appetitui, sed soli rationi obsequatur, eorum beneficia, quantum potest, declinare conabitur; q. e. d.

Schol. Dico quantum potest. Nam quamvis homines ignari sint, sunt tamen homines, qui in necessitatibus humanum auxilium, quo nullum praestabilius est, afferre queunt. Atque adeo saepe fit, ut necesse sit ab iisdem beneficium accipere, et consequenter iisdem contra ex eorum ingenio congratulari. Ad quod accedit, quod etiam in declinandis beneficiis cautio esse debet, ne videamur eosdem contemnere, vel prae avaritia remunerationem timere, atque ita, dum eorum odium fugimus, eo ipso in eorum offensionem incurramus. Quare in declinandis beneficiis ratio utilis et honesti habenda est.

Propos. LXXI. Soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt.

Demonstr. Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt et maxima amicitiae necessitudine invicem iunguntur (per prop. 35. huius et 1. eius coroll.), parique amoris studio sibi invicem benefacere conantur (per prop. 37. huius). Adeoque (per 34. affect. defin.) soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt; q. e. d.

Schol. Gratia, quam homines, qui caeca cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura seu aucupium potius, quam gratia plerumque est. Porro ingratitudo affectus non est. Est tamen ingratitudo turpis, quia plerumque hominem nimio odio ira vel superbia vel avaritia etc. affectum esse indicat. Nam qui prae stultitia dona compensare nescit, ingratus non est, et multo minus ille, qui donis non movetur meretricis, ut ipsius libidini inserviat, nec furis, ut ipsius furta celet, vel alterius similis. Nam hic contra animum habere constantem ostendit, qui scilicet se nullis donis ad suam vel communem perniciem patitur corrumpi.

Propos. LXXII. Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit.

Demonstr. Si liber homo quicquam dolo malo, quatenus liber est, ageret, id ex dictamine rationis ageret (nam eatenus tantum liber a nobis appellatur); atque adeo dolo malo agere virtus esset (per prop. 24. huius), et consequenter (per eandem prop.) unicuique ad suum esse conservandum consultius esset, dolo malo agere, hoc est (ut per se notum), hominibus consultius esset verbis solummodo convenire, re autem invicem esse contrarios; quod (per coroll. prop. 31. huius) est absurdum. Ergo homo liber etc.; q. e. d.

Schol. Si iam quaeratur: „Quid si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, an non ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit?" respondebitur eodem modo: „Quodsi ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne nisi dolo malo paciscantur, vires coniungere et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia; quod est absurdum."

Propos. LXXIII. Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.

Demonstr. Homo, qui ratione ducitur, non ducitur metu ad optemperandum (per prop. 63. huius), sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (per schol. prop. 66. huius) quatenus libere vivere conatur, communis vitae et utilitatis rationem tenere (per prop. 37. huius), et consequenter (ut in schol. 2. prop. 37. huius ostendimus) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis iura tenere; q. e. d.

Schol. Haec et similia, quae de vera hominis libertate ostendimus, ad fortitudinem, hoc est (per schol. prop. 59. part. 3.) ad animositatem et generositatem referuntur. Nec operae pretium duco, omnes fortitudinis proprietates hic separatim demonstrare, et multo minus, quod vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invideat, indignetur, neminem despiciat, minimeque superbiat. Nam haec et omnia, quae ad veram vitam et religionem spectant, facile ex propositione 37. et 46. huius partis convincuntur; nempe quod odium amore contra vincendum sit, et quod unusquisque, qui ratione ducitur,

bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in scholio propositionis 50. huius partis et aliis in locis notavimus, quod scilicet vir fortis hoc apprime sonsideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum et malum esse cogitat et quicquid praeterea impium, horrendum, iniustum et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt odium, ira, invidia, irrisio, superbia et reliqua huiusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere et laetari. Quousque autem humana vlrtus ad haec consequenda se extendat et quid possit, in sequenti parte demonstrabo.

Appendix. Quae in hac parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno adspectu videri possint, sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere et ad summa capita redigere proposui.

Cap. I. Omnes nostri conatus seu cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut vel per ipsam solam tanquam per proximam suam causam possint intelligi vel quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis individuis non potest adaequate concipi.

Cap. II. Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur, nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet. Et ideo illae recte actiones, hae autem passiones vocantur. Illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam et mutilatam cognitionem.

Cap. III. Nostrae actiones, hoc est, cupiditates illae, quae hominis potentia seu ratione definiuntur, semper bonae sunt; reliquae autem tam bonae, quam malae possunt esse.

Cap. IV. In vita itaque apprime utile est, intellectum

seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur. At intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum Deique attributa et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

Cap. V. Nulla igitur vita rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iuvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur. Quae autem contra impediunt, quo minus homo rationem perficere et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

Cap. VI. Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cuius legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis paene sese accomodare cogitur.

Cap. VII. Nec fieri potest, ut homo non sit naturae pars, et communem eius ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia iuvabitur et fovebitur. At si contra inter talia sit, qua cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accomodare poterit.

Cap. VIII. Quicquid in rerum nutura datur, quod iudicamus malum esse, sive posse impedire, quo minus existere et vita rationali frui queamus, id a nobis removere ea via, quae securior videtur, licet; et quicquid contra datur, quod iudicamus bonum sive utile esse ad nostrum esse conservandum et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere et eo quocumque modo uti nobis licet. Et absolute id unicuique summo naturae iure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre iudicat.

Cap. IX. Nihil magis cum natura alicuius rei convenire potest, quam reliqua eiusdem speciei individua; adeoque (per cap. 7.) nihil homini ad suum esse conser-

vandum et vita rationali fruendum utilius datur, quam homo, qui ratione ducitur. Deinde quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

Cap. X. Quatenus homines invidia aut aliquo adii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt, quam reliqua naturae individua.

Cap. XI. Animi tamen non armis, sed amore et generositate vincuntur.

Cap. XII. Hominibus apprime utile est, consuetudines iungere, seseque iis vinculis adstringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiis inserviunt.

Cap. XIII. Sed ad haec ars et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi et magis ad vindictam, quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere et vitia potius exprobrare, quam virtutes docere et hominum animos non firmare, sed frangere norunt, ii et sibi et reliquis molesti sunt. Unde multi, prae nimia scilicet animi impatientia falsoque religionis studio inter bruta potius, quam inter homines vivere maluerunt; ut pueri vel adolescentes, qui parentum iurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt et incommoda belli et imperium tyrannidis prae domesticis commodis et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

Cap. XIV. Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur, ex eorum tamen communi societate multo plura commoda, quam damna sequuntur. Quare satius est eorum iniurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae et amicitiae conciliandae inserviunt.

Cap. XV. Quae concordiam gignunt, sunt illa, quae ad iustitiam, aequitatem et honestatem rereferuntur. Nam homines praeter id, quod iniustum et

iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad religionem et pietatem spectant. De quibus vide schol. 1. et 2. prop. 37. et schol. prop. 46. et schol. prop. 73. part. 4.

Cap. XVI. Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni; sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur et propterea ad rationis usum non pertinet, ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

Cap. XVII. Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent, unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas limitatior est, quam ut omnes sibi possit amicitia iungere; quare pauperum cura integrae societati incumbit et ad communem tantum utilitatem spectat.

Cap. XVIII. In beneficiis accipiendis et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide schol. prop. 70. et schol. prop. 71. part. 4.

Cap. XIX. Amor praeterea meretricius, hoc est, generandi libido, quae ex forma oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit, nisi, quod peius est, species delirii sit, atque tum magis discordia, quam concordia fovetur. Vid. coroll. prop. 31. part. 3.

Cap. XX. Ad matrimonium quod attinet, certum est, ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex amore liberos procreandi et sapienter educandi ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet et feminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

Cap. XXI. Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur, quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

Cap. XXII. Abiectioni falsa pietatis et religionis species inest. Et quamvis abiectio superbiae sit contraria,

est tamen abiectus superbo proximus. Vide schol. prop. 57. part. 4.

Cap. XXIII. Confert praterea concordiae pudor in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Cap. XXIV. Caeteri tristitiae erga homines affectus directe iustitiae, aequitati, honestati, pietati et religioni opponuntur, et quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen sine lege vivitur, ubi unicuique de factis alterius iudicium ferre, et suum vel alterius ius vindicare licet.

Cap. XXV. Modestia, hoc est, cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad pietatem (ut in schol. prop. 37. part. 4. diximus) refertur. Sed si ex affectu oriatur, ambitio est sive cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio aut re iuvare cupit, ut simul summo fruantur bono, is apprime studebit, eorum sibi amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit; at largiter de humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines non ex metu aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti ex rationis praescripto, quantum in se est, conentur vivere.

Cap. XXVI. Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cuius mente gaudere et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere iungere possumus; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro eius vario usu conservare, destruere, vel quocumque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

Cap. XXVII. Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est praeter experientiam et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere et nutrire possunt, ut eius omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici et corpora externa pluribus modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior.

Vide prop. 38. et 39. part. 4. At huius notae perpauca in natura esse videntur. Quare ad corpus, ut requiritur, nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti: quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aeque aptum sit, et consequenter ut mens etiam aeque apta sit ad plura concipiendum.

Cap. XXVIII. Ad haec autem comparandum vix uniuscuiusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium pecunia attulit. Unde factum, ut eius imago mentem vulgi maxime occupare soleat; quia vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea tanquam causa.

Cap. XXIX. Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia, nec propter necessitates nummos quaerunt, sed quia lucri artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt; sed parce, quia tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt.

Cap. XXX. Quum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes iuvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente et corpore constat, iuvatur vel augetur; sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, bona. Attamen quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur; habent ergo plerumque laetitiae affectus (nisi ratio et vigilantia adsit), et consequenter cupiditates etiam, quae ex iisdem generantur, excessum. Ad quod accedit, quod ex affectu id primum habemus, quod in praesenti suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. Vide schol. prop. 44. et schol. prop. 60. part. 4.

Cap. XXXI. At supertitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed, ut iam diximus (vide schol. prop. 45. part. 4.), nemo, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur. Nam quo maiori laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis

de natura divina participamus; nec laetitia umquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra metu ducitur et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Cap. XXXII. Sed humana potentia admodum limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus, res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. Attamen ea quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

Ethices

Pars Quinta.

De potentia intellectus seu de libertate humana.

Praefatio.

Transeo tandem ad alteram ethices partem, quae est de modo sive via, quae ad libertatem ducit. In hac ergo de potentia rationis agam ostendens, quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid mentis libertas seu beatitudo sit; ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad medicinam, illud autem ad logicam spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum et quale imperium in affectus habeat ad eosdem coërcendum et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, iam supra demonstravimus. Stoici tamen putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coacti sunt fateri, usum et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum et moderandum. Quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret. Huic opinioni non parum favet Cartesius. Nam statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae sicilicet

pineali dictae, cuius ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et obiecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia obiecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt; unde fit, ut si glans postea ab animae voluntae illam diversimode movente hoc aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus hoc aut illo modo agitatis tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit, unamquamque mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex gr. si quis voluntatem habet obiectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit eius rei habere voluntatem, quia natura non iunxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum opticum modo conveniente dilatandae vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi vel contrahendi; sed demum cum voluntate intuendi obiecta remota vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus huius glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt iungi, quod probare conatur de passionibus animae art. 50. part. 1. Ex his concludit, nullam esse tam imbecillem animam, quae non possit, quum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Nam hac, ut ab eo definiuntur, sunt perceptiones aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum. At quandoquidem cuilibet voluntati possumus iungere motum quemcumque glandis, et consequenter spirituum, et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pendet. Si igitur nostram voluntatem certis et firmis iudiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus et motus passionum, quas habere volumus, hicse iudiciis iungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras passiones. Haec est clarissimi huius viri sen-

18*

tentia (quantum ex ipsius verbis coniicio), quam ego vix credidissem a tanto viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualiates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeso, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille mentem a corpore adeo distinctam conceperat, ut nec huius unionis, nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit, sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere. Deinde pervelim scire: quot motus gradus potest glandulae isti pineali mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest? Nam nescio an haec glans tardius vel celerius a mente circumagatur, quam a spiritibus animalibus, et an motus passionum, quos firmis iudiciis arcte iunximus, non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disiungi; ex quo sequeretur, ut, quamvis mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae iunxerit, viso tamen periculo glans ita suspendatur, ut mens non nisi de fuga possit cogitare. Et sane quum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires; et consequenter huius vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile totque modis circumagi possit, et quod non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate eiusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse satis superque ostenderim. Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare, nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.

Axiomata.

I. Si in eodem subiecto duae contrariae actiones excitentur, debebit necessario vel in utraque, vel in una sola mutatio fieri, donec desinant contrariae esse.

II. Effectus potentia definitur potentia ipsius causae, quatenus eius essentia per ipsius causae essentiam explicatur vel definitur.

Patet hoc axioma ex prop. 7. part. 3.

Propositiones.

Propos. I. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

Demonstr. Ordo et connexio idearum idem est (per prop. 7. part. 2.) ac ordo et connexio rerum, et vice versa ordo et connexio rerum idem est (per coroll. prop. 6. et 7. part. 2.) ac ordo et connexio idearum. Qare sicuti ordo et connexio idearum in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis (per prop. 18. part. 2.), sic vice versa (per prop. 2. part. 3.) ordo et connexio affectionum corporis fit, prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente; q. e. d.

Propos. II. Si animi commotionem seu affectum a causae externae cogitatione amoveamus et aliis iungamus cogitationibus, tum amor seu odium erga causam externam, ut et animi fluctuationes, quae ex his affectibus oriuntur, destruentur.

Demonstr. Id enim, quod formam amoris vel odii constituit, est laetitia vel tristitia concomitante idea causae externae (per defin. 6. et 7. affect.). Hac igitur sublata amoris vel odii forma simul tollitur; adeoque hi affectus, et qui ex his oriuntur, destruuntur; q. e. d.

Propos. III. Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.

Demonstr. Affectus, qui passio est, idea est confusa (per gener. affect. defin.). Si itaque ipsius affectus claram et distinctam formemus ideam, haec idea ab ipso affectu, quatenus ad solam mentem refertur, non nisi ratione distinguetur (per prop. 21. part. 2. cum eiusdem schol.); adeoque (per prop. 3. part. 3.) affectus desinet esse passio; q. e. d.

Coroll. Affectus igitur eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior.

Propos. IV. Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Demonstr. Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate (per prop. 38. part. 2). Adeoque (per prop. 12. et lemma 2. quod habetur post schol. prop. 13. part. 2.) nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, nullum esse affectum, cuius non possumus aliquem clarum et distinctum formare conceptum. Est namque affectus corporis affectionis idea (per gen. affect. defin.), quae propterea (per prop. praec.) aliquem clarum et distinctum involvere debet conceptum.

Schol. Quandoquidem nihil datur, ex quo aliquis effectus non sequatur (per prop. 36. part. 1.), et quicquid ex idea, quae in nobis est adaequata, sequitur, id omne clare et distincte intelligimus (per prop. 40. part. 2.); hinc sequitur, unumquemque potestatem habere, se suosque affectus, si non absolute, ex parte saltem clare et distincte intelligendi, et consequenter efficiendi, ut ab iisdem minus patiatur. Huic igitur rei praecipue danda est opera, ut unumquemque affectum, quantum fieri potest, clare et distincte cognoscamus, ut sic mens ex affectu ad illa cogitandum determinetur, quae clare et distincte percipit, et in quibus plane acquiescit; atque adeo ut ipse affectus a cogitatione causae externae separatur et veris iungatur cogitationibus. Ex quo fiet, ut non tantum amor, odium etc. destruantur (per prop. 2. huius), sed ut etiam appetitus seu cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (per prop. 61. part. 4.). Nam apprime notandum est, unum eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere quam pati dicitur. Ex gr. cum natura

humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (vide schol. prop. 31. part. 3.): qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae ambitio vocatur, nec multum a superbia discrepat; et contra in homine, qui ex rationis dictamine vivit, actio seu virtus est, quae pietas appellatur. Vide schol. 1. prop. 37. part. 4. et 2. demonstrat. eiusdem prop. Et hoc modo omnes appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eadem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur. Nam omnes cupiditates, quibus ad aliquid agendum determinamur, tam oriri possunt ab adaequatis, quam ab inadaequatis ideis. Vide prop. 59. part. 4. Atque hoc (ut eo, unde digressus sum, revertur) affectuum remedio, quod scilicet in eorum vera cognitione consistit, nullum praestantius aliud, quod a nostra potestate pendeat, excogitari potest, quandoquidem nulla alia mentis potentia datur, quam cogitandi et adaequatas ideas formandi, ut supra (per prop. 3. part. 3.) ostendimus.

Propos. V. Affectus erga rem, quam simpliciter et non ut necessariam neque ut possibilem, neque ut contingentem imaginamur, caeteris paribus omnium est maximus.

Demonstr. Affectus erga rem, quam liberam esse imaginamur, maior est, quam erga necessariam (per prop. 49. part. 3.), et consequenter adhuc maior, quam erga illam, quam ut possibilem vel contingentem imaginamur (per prop. 11. part. 4.). At rem aliquam ut liberam imaginari nihil aliud esse potest, quam quod rem simpliciter imaginamur, dum causas, a quibus ipsa ad agendum determinata fuit, ignoramus (per illa quae in schol. prop. 35. part. 2. ostendimus). Ergo affectus erga rem, quam simpliciter imaginamur, caeteris paribus maior est, quam erga necessariam, possibilem vel contingentem, et consequenter maximus; q. e. d.

Propos. VI. Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus maiorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur.

Demonstr. Mens res omnes necessarias esse intelligit (per prop. 29. part. 1.), et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum (per prop. 28. part. 1.). Adeoque (per prop. praec.) eatenus efficit, ut ab affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur et (per prop. 48. part 3.) minus erga ipsas afficiatur; q. e. d.

Schol. Quo haec cognitio, quod scilicet res necessariae sint, magis circa res singulares, quas distinctius et magis vivide imaginamur, versatur, eo haec mentis in affectus potentia maior est, quod ipsa etiam experientia testatur. Videmus enim tristitiam boni alicuius, quod periit, mitigari, simulac homo, qui id perdidit, considerat bonum illud servari nulla ratione potuisse. Sic etiam videmus, quod nemo miseretur infantis, propterea quod nescit loqui, ambulare, ratiocinari, et quod denique tot annos quasi sui inscius vivat. At si plerique adulti, et unus aut alter infans nascerentur, tum unumquemque misereret infantum; quia tum ipsam infantiam non ut rem naturalem et necessariam, sed ut naturae vitium seu peccatum consideraret. Et ad hunc modum plura alia notare possemus.

Propos. VII. Affectus, qui ex ratione oriuntur vel excitantur, si ratio temporis habeatur, potentiores sunt iis, qui ad res singulares referuntur, quas ut absentes contemplamur.

Demonstr. Rem aliquam ut absentem non contemplamur ex affectu, quo eandem imaginamur, sed ex eo, quod corpus alio afficitur affectu, qui eiusdem rei existentiam secludit (per prop. 17. part. 2.). Quare affectus, qui ad rem, quam ut absentem contemplamur, refertur, eius naturae non est, ut reliquas hominis actiones et potentiam superet (de quibus vide prop. 6. part. 4.), sed contra eius naturae est, ut ab iis affectionibus, quae existentiam externae eius causae secludunt, coërceri aliquo modo possit (per prop. 9. part. 4.). At affectus, qui ex rotione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (vide rationis defin. in 2. schol. prop. 40., part. 2.), quas semper ut praesentes contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum praesentem existentiam secludat), et quas semper eodem modo imaginamur (per prop. 38. part. 2.). Quare talis affectus idem semper manet, et consequenter (per ax. 1. huius) affectus, qui

eidem sunt cotrarii, quique a suis causis externis non foventur, eidem magis magisque sese accommodare debebunt, donec non amplius sint contrarii, et eatenus affectus, qui ex ratione oritur, est potentior; q. e. d.

Propos. VIII. Quo affectus aliquis a pluribus causis simul concurrentibus excitatur, eo maior est.

Demonstr. Plures causae simul plus possunt, quam si pauciores essent (per prop. 7. part. 3.). Adeoque (per prop. 5. part. 4.) quo affectus aliquis a pluribus causis simul excitatur, eo fortior est; q. e. d.

Schol. Haec propositio patet etiam ex axiomate 2. huius partis.

Propos. IX. Affectus, qui ad plures et diversas causas refertur, quas mens cum ipso affectu simul contemplatur, minus noxius est, et minus per ipsum patimur, et erga unamquamque causam minus afficimur, quam alius aeque magnus affectus, qui ad unam solam vel pauciores causas refertur.

Demonstr. Affectus eatenus tantum malus seu noxius est, quatenus mens ab eo impeditur, quo minus possit cogitare (per prop. 26. et 27. part. 4.). Adeoque ille affectus, a quo mens ad plura simul obiecta contemplandum determinatur, minus noxius est, quam alius aeque magnus affectus, qui mentem vi sola unius aut pauciorum obiectorum contemplatione ita detinet, ut de aliis cogitare nequeat; quod erat primum. Deinde quia mentis essentia, hoc est (per prop. 7. part. 3.) potentia, in sola cogitatione consistit (per prop. 11. part. 3.); ergo mens per affectum, a quo ad plura simul contemplandum determinatur, minus patitur, quam per aeque magnum affectum, qui mentem in sola unius aut pauciorum obiectorum contemplatione occupatam tenet; quod erat secundum. Denique hic affectus (per prop. 48. part. 3.) quatenus ad plures causas externas refertur, est etiam erga unamquamque minor; q. e. d.

Propos. X. Quam diu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tam diu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum.

Demonstr. Affectus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. part. 4.) qui mali sunt, eatenus mali sunt, quatenus impediunt, quo minus mens intelligat (per prop. 27. part. 4.). Quam diu igitur affectibus, qui nostrae naturae contrarii sunt, non conflictamur, tam diu mentis potentia, qua res intelligere conatur (per prop. 26. part. 4.) non impeditur. Atque adeo tam diu potestatem habet clarus et distinctas ideas formandi et alias ex aliis deducendi (vide 2. schol. prop. 40. et schol. prop. 47. part. 2.); et consequenter (per prop. 1. huius) tam diu potestatem habemus ordinandi et concatenandi affectiones corporis secundum ordinem ad intellectum; q. e. d.

Schol. Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (per prop. 7. huius) maior vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coërcendum, quam incertos et vagos. Optimum igitur, quod efficere possumus, quam diu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere, eaque memoriae mandare, et rebus particularibus in vita frequenter obviis continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. Ex. gr. inter vitae dogmata posuimus (vide prop. 46. part. 4. cum eiusdem schol.), odium amore seu generositate vincendum, non autem reciproco odio compensandum. Ut autem hoc rationis praescriptum semper in promptu habeamus, ubi usus erit, cogitandae et saepe meditandae sunt communes hominum iniuriae, et quomodo et qua via generositate optime propulsentur. Sic enim imaginem iniuriae imaginationi huius dogmatis iungemus, et nobis (per prop. 18. part. 2.) in promptu semper erit, ubi nobis iniuria afferetur. Quod si etiam in promptu habuerimus rationem nostri veri utilis ac etiam boni, quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur, et praeterea quod ex recta vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur (per prop. 52. part. 4.), et quod homines, ut reliqua, ex naturae necessitate agant: tum iniuria sive odium, quod ex eadem oriri solet, minimam imaginationis partem occupabit et facile superabitur; vel si ira, quae ex maximis iniuriis oriri solet, non adeo facile superetur, superabitur tamen, quamvis non sine animi fluctuatione longe minore temporis spatio, quam si haec non ita praemeditata ha-

buissemus, ut patet ex prop. 6. 7. et 3. huius partis. De animositate ad metum deponendum eodem modo cogitandum est; enumeranda scilicet sunt et saepe imaginanda communia vitae pericula, et quomodo animi praesentia et fortitudine optime vitari et superari possunt. Sed notandum, quod nobis in ordinandis nostris cogitationibus et imaginibus semper attendendum est (per coroll. prop. 63. part. 4. et prop. 59. part. 3.) ad illa, quae in unaquaque re bona sunt, ut sic semper ex laetitiae affectu ad agendum determinemur. Ex. gr. si quis videt, se nimis gloriam sectari, de eius recto usu cogitet, et in quem finem sectanda sit, et quibus mediis acquiri possit; sed non de ipsius abusu et vanitate et hominum inconstantia vel aliis huiusmodi, de quibus nemo nisi ex animi aegritudine cogitat. Talibus enim cogitationibus ambitiosi se maxime afflictant, quando de assequendo honore, quem ambiunt, desperant; et dum iram evomunt, sapientes videri volunt. Quare certum est, eos gloriae maxime esse cupidos, qui de ipsius abusu et mundi vanitate maxime clamant. Nec hoc ambitiosis proprium, sed omnibus commune est, quibus fortuna est adversa, et animo impotentes sunt. Nam pauper etiam avarus de abusu pecuniae et divitum vitiis non cessat loqui; quo nihil aliud efficit, quam se afflictare et aliis ostendere, se non tantum paupertatem suam, sed etiam aliorum divitias iniquo animo ferre. Sic etiam qui male ab amasia excepti sunt, nihil cogitant, quam de mulierum inconstantia et fallaci animo et reliquis earendem decantatis vitiis, quae omnia statim oblivioni tradunt, simulac ab amasia iterum recipiuntur. Qui itaque suos affectus et appetitus ex solo libertatis amore moderari studet, is, quantum potest, nitetur, virtutes earumque causas noscere, et animum gaudio, quod ex earum vera cognitione oritur, implere; at minime hominum vitia contemplari, hominesque obtrectare et falsa libertatis specie gaudere. Atque haec qui diligenter observavit (neque enim difficilia sunt) et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex rationis imperio plerumque dirigere poterit.

Propos. XI. Quo imago aliqua ad plures res refertur, eo frequentior est seu saepius viget, et mentem magis occupat.

Demonstr. Quo enim imago seu affectus ad plures res refertur, eo plures dantur causae, a quibus excitari

et foveri potest, quas omnes mens (per hypothesin) ex ipso affectu simul contemplatur. Atque adeo affectus eo frequentior est seu saepius viget, et (per prop. 8. huius) mentem magis occupat; q. e. d.

Propos. XII. Rerum imagines facilius imaginibus, quae ad res referuntur, quas clare et distincte intelligimus, iunguntur, quam aliis.

Demonstr. Res, quas clare et distincte intelligimus, vel rerum communes proprietates sunt, vel quae ex iis deducuntur (vide rationis defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), et consequenter saepius (per prop. praec.) in nobis excitantur. Adeoque facilius fieri potest, ut res alias simul cum his, quam cum aliis contemplemur, et consequenter (per prop. 18. part. 2.) ut facilius cum his, quam cum aliis iungantur; q. d. d.

Propos. XIII. Quo imago aliqua pluribus aliis iuncta est, saepius viget.

Demonstr. Nam quo imago aliqua pluribus aliis iuncta est, eo (per prop. 18. part. 2.) plures causae dantur, a quibus excitari potest; q. e. d.

Propos. XIV. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.

Demonstr. Nulla est corporis affectio, cuius aliquod clarum et distinctum non possit mens formare conceptum (per prop. 4. huius). Adeoque efficere potest (per prop. 15. part. 1.), ut omnes ad Dei ideam referantur; q. e. d.

Propos. XV. Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit.

Demonstr. Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur (per prop. 53. part. 3.), idque concomitante idea Dei (per prop. praeced.). Atque adeo (per 6. affect. defin.) Deum amat, et (per eandem rationem) eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit; q. e. d.

Propos. XVI. Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet.

Demonstr. Est enim hic amor iunctus omnibus corporis affectionibus (per prop. 14. huius), quibus omnibus fovetur (per prop. 15. huius). Atque adeo (per prop. 11. huius) mentem maxime occupare debet; q. e. d.

Propos. XVII. Deus expers est passionum, nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur.

Demonstr. Idea omnes, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt (per prop. 32. part. 2.), hoc est (per defin. 4. part. 2.) adaequatae; atque adeo (per affect. gen. defin.) Deus expers est passionum. Deinde Deus neque ad maiorem neque ad minorem perfectionem transire potest (per 2. coroll. prop. 20. part. 1.); adeoque (per 2. et 3. affect. defin.) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur; q. e. d.

Coroll. Deus proprie loquendo neminem amat, neque odio habet. Nam Deus (per prop. praec.) nullo laetitiae neque tristitiae affectu afficitur, et consequenter (per 6. et 7. affect. defin. (neminem etiam amat, neque odio habet.

Propos. XVIII. Nemo potest Deum odio habere.

Demonstr. Idea Dei, quae in nobis est, est adaequata et perfecta (per prop. 46. et 47. part. 2.). Adeoque quatenus Deum contemplamur, eatenus agimus (per prop. 3. part. 3.), et consequenter (per prop. 59. part. 3.) nulla potest dari tristitia concomitante idea Dei, hoc est (per 7. affect. defin.) nemo Deum odio habere notest; q. e. d.

Coroll. Amor erga Deum in odium verti nequit.

Schol. At obiici potest, quod, dum Deum omnium rerum causam intelligimus, eo ipso Deum tristitiae causam consideramus. Sed ad hoc respondeo, quod quatenus tristitiae causas intelligimus, eatenus (per prop. 3. huius) ipsa desinit esse passio, hoc est (per prop. 59. part. 3.) eatenus desinit esse tristitia; atque adeo quatenus Deum tristitiae causam esse intelligimus, eatenus laetamur.

Propos. XIX. Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.

Demonstr. Si homo id conaretur, cuperet ergo (per coroll. prop. 17. huius) ut Deus, quem amat, non esset Deus, et consequenter (per prop. 19. part. 3.) contristari cuperet; quod (per prop. 28. part. 3.) est absurdum. Ergo qui Deum amat etc.; q. e. d.

Propos. XX. Hic erga Deum amor neque invidiae neque zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo iunctos imaginamur.

Demonstr. Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (per prop. 28. part. 4.), et omnibus hominibus commune est (per prop. 36. part. 4.), et omnes ut eodem gaudeant, cupimus (per prop. 37. part. 4.). Atque adeo (per 23. affect defin.) invidiae affectu maculari nequit, neque etiam (per prop. 18. huius et defin. zelotypiae, quam vide in schol. prop. 35. part. 3.) zelotypiae affectu; sed contra (per prop. 31. part. 3) eo magis foveri debet, quo plures homines eodem gaudere imaginamur; q. e. d.

Schol. Possumus hoc eodem modo ostendere, nullum dari affectum, qui huic amori directe sit contrarius, a quo hic ipse amor possit destrui; atque adeo concludere possumus, hunc erga Deum amorem omnium affectuum esse constantissimum, nec quatenus ad corpus refertur, posse destrui, nisi cum ipso corpore. Cuius autem naturae sit, quatenus ad solam mentem refertur, postea videbimus. Atque his omnia affectuum remedia, sive id omne, quod mens in se sola considerata adversus affectus potest, comprehendi. Ex quibus apparet, mentis in affectus potentiam consistere 1. in ipsa affectuum cognitione. Vide schol. prop. 4. huius. 2. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat. Vide prop. 2. cum eodem schol. et prop. 4. huius. 3. In tempore, quo affectiones, quae ad res quas intelligimus referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus. Vide prop. 7. huius. 4. In multitudine causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel ad Deum referuntur,

foventur. Vide prop. 9. et 11. huius. 5. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest. Vide schol. prop. 10. et insuper prop. 12. 13. et 14. huius. Sed ut haec mentis in affectus potentia melius intelligatur, venit apprime notandum, quod affectus a nobis magni appellantur, quando unius hominis affectum cum affectu alterius comparamus, et unum magis, quam alium eodem affectu conflictari videmus; vel quando unius eiusdemque hominis affectus ad invicem comparamus, eundemque uno affectu magis, quam alio affici sive moveri comperimus. Nam (per prop. 5. part. 4.) vis cuiuscumque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata. At mentis potentia sola cognitione definitur; impotentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est, ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur. Ex quo sequitur, mentem illam maxime pati, cuius maximam partem ideae inadaequatae constituunt, ita ut magis per id, quod patitur, quam per id quod agit, dignoscatur; et illam contra maxime agere, cuius maximam partem ideae adaequatae constituunt, ita ut, quamvis huic tot inadaequatae ideae, quam illi insint, magis tamen per illas, quae humanae virtuti tribuuntur, quam per has, quae humanam impotentiam arguunt, dignoscatur. Deinde notandum, animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cuius nunquam compotes esse possumus. Nam nemo de re ulla, nisi quam amat, sollicitus anxiusve est, neque iniuriae, suspiciones, inimicitiae etc. oriuntur, nisi ex amore erga res, quarum nemo potest revera esse compos. Ex his itaque facile concipimus, quid clara et distincta cognitio, et praecipue tertium illud cognitionis genus (de quo vide schol. prop. 47. part. 2.), cuius fundamentum est ipsa Dei cognitio, in affectus potest, quos nempe, quatenus passiones sunt, si non absolute tollit (vide prop. 3. cum schol. prop. 4. huius), saltem efficit, ut minimam mentis partem constituant. Vide prop. 14. huius. Deinde amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam (vide prop. 15. huius), et cuius revera sumus compotes (vide prop. 45. part. 2.), et propterea nullis vitiis, quae in communi amore insunt, inquinari, sed qui semper maior ac maior esse potest (per prop. 15. huius), et mentis maximam partem occupare (per prop. 16. huius) lateque afficere. Atque his omnia, quae praesentem hanc

vitam spectant, absolvi. Nam quod in huius scholii principio dixi, me his paucis omnia affectum remedia amplexum esse, facile poterit unusquisque videre, qui ad haec, quae in hoc scholio diximus, et simul ad mentis eiusque affectuum definitiones, et denique ad propos. 1. et 3. part. 3. attenderit. Tempus igitur iam est, ut ad illa transeam, quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent.

Propos. XXI. Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante corpore.

Demonstr. Mens actualem sui corporis existentiam non exprimit, neque etiam corporis affectiones ut actuales concipit, nisi durante corpore (per coroll. prop. 8. part. 2), et consequenter (per prop. 26. part. 2.) nullum corpus ut actu existens concipit, nisi durante suo corpore. Ac proinde nihil imaginari (vide imaginat. defin. in schol. prop. 17. part. 2.), neque rerum praeteritarum recordari potest, nisi durante corpore (vide defin. memoriae in schol. prop. 18. part. 2.); q. e. d.

Propos. XXII. In Deo tamen datur necessario idea, qua huius et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.

Demonstr. Deus non tantum est causa huius et illius corporis humani existentiae, sed etiam essentiae (per prop. 25. part. 1.), quae propterea per ipsam Dei essentiam necessario debet concipi (per ax. 4. part. 1.), idque aeterna quadam necessitate (per prop. 16. part. 1.), qui quidem conceptus necessario in Deo dari debet (per prop. 3. part. 2.); q. e. d.

Propos. XXIII. Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est.

Demonstr. In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit (per prop. praec.), quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet (per prop. 13. part. 2.). Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem

existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit, hoc est (per coroll. prop. 8. part. 2.) ipsi durationem non tribuimus nisi durante corpore. Quum tamen aliquid nihilo minus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur (per prop. praec.), erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum; q. e. d.

Schol. Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilo minus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum potest dici durare, eiusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi.

Propos. XXIV. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

Demonstr. Patet ex coroll. prop. 25. part. 1.

Propos. XXV. Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere.

Demonstr. Tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum (vide huius defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis (per prop. praec.) Deum intelligimus. Ac proinde (per prop. 28. part. 4.) summa mentis virtus, hoc est (per defin. 8. part. 4.) mentis potentia seu natura,

sive (per prop. 7. part. 3.) summus conatus est res intelligere tertio cognitionis genere; q. e. d.

Propos. XXVI. Quo mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit, res eodem hoc cognitionis genere intelligere.

Demonstr. Patet. Nam quatenus concipimus mentem aptam esse ae res hoc cognitionis genere intelligendum, eatenus eandem determinatam concipimus ad res eodem cognitionis genere intelligendum, et consequenter (per 1. affect. defin.) quo mens ad hoc aptior est, eo magis hoc cupit; q. e. d.

Propos. XXVII. Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.

Demonstr. Summa mentis virtus est Deum cognoscere (per prop. 28. part. 4.), sive res tertio cognitionis genere intelligere (per prop. 25. huius); quae quidem virtus eo maior est, quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit (per prop. 24. huius). Adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter (per 2. affect. defin.) summa laetitia afficitur, idque (per prop. 43. part. 2.) concomitante idea sui suaeque virtutis; ac proinde (per 25. affect. defin.) ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia; q. e. d.

Propos. XXVIII. Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere.

Demonstr. Haec propositio per se patet. Nam quicquid clare et distincte intelligimus, id vel per se vel per aliud, quod per se concipitur, intelligimus; hoc est, ideae, quae in nobis clarae et distinctae sunt, sive quae ad tertium cognitionis genus referuntur (vide 2. schol. prop. 40. part. 2.), non possunt sequi ex ideis mutilatis et confusis, quae (per idem schol.) ad primum cognitionis genus referuntur, sed ex ideis adaequatis, sive (per idem schol.) ex secundo et tertio cognitionis genere. Ac proinde

(per 1. affect. defin.) cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere non potest oriri ex primo; at quidem ex secundo; q. e. d.

Propos. XXIX. Quicquid mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod corporis praesentem actualem existentiam concipit; sed ex eo, quod corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

Demonstr. Quatenus mens praesentem sui corporis existentiam concipit, eatenus durationem concipit, quae tempore determinari potest, et eatenus tantum potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus (per prop. 21. huius et prop. 26. part. 2.). At aeternitas per durationem explicari nequit (per defin. 8. part. 1. et ipsius explication.). Ergo mens eatenus potestatem non habet concipiendi res sub specie aeternitatis; sed quia de natura rationis est, res sub specie aeternitatis concipere (per 2. coroll. prop. 44. part. 2.), et ad mentis naturam etiam pertinet, corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere (per prop. 23. huius), et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet (per prop. 13. part. 2.). Ergo haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis ad mentem non pertinet, nisi quatenus corporis essentiam sub specie aeternitatis concipit; q. e. d.

Schol. Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propos. 45. part. 2. ostendimus, cuius etiam scholium vide.

Propos. XXX. Mens nostra quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi.

Demonstr. Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per defin. 8. part. 1.). Res igitur sub specie aeternitatis concipere est

res concipere, quatenus per Dei essentiam ut entia realia concipiuntur, sive quatenus per Dei essentiam involvunt existentiam. Adeoque mens nostra quatenus se et corpus sub specie aeternitatis concipit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque etc.; q. e. d.

Propos. XXXI. Tertium cognitionis genus pendet a mente, tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est.

Demonstr. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit (per prop. 29. huius), hoc est (per prop. 21. et 23. huius) nisi quatenus aeterna est. Adeoque (per prop. praec.) quatenus aeterna est, Dei habet cognitionem, quae quidem cognitio est necessario adaequata (per prop. 46. part. 2.); ac proinde mens quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum est apta, quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt (per prop. 40. part. 2.), hoc est, ad res tertio cognitionis genere cognoscendum (vide huius defin. in 2. schol. prop. 40. part. 2.), cuius propterea mens (per defin. 1. part. 3.) quatenus aeterna est, causa est adaequata seu formalis; q. e. d.

Schol. Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi iam certi sumus, mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur et melius intelligantur, ipsam, tanquam iam inciperet esse, et res sub aetereitatis specie intelligere iam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis.

Propos. XXXII. Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tanquam causa.

Demonstr. Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia, hoc est (per 25. affect. defin.) laetitia oritur, eaque concomitante idea sui (per prop. 27. huis), et consequenter (per prop. 30. huius) concomitante etiam idea Dei tanquam causa; q. e. d.

Coroll. Ex tertio cognitionis genere oritur necessario amor Dei intellectualis. Nam ex hoc cognitionis genere oritur (per prop. praec.) laetitia concomitante idea Dei tanquam causa, hoc est (per 6. affect. defin.) amor Dei, non quatenus ipsum ut praesentem imaginamur (per prop. 29. huius), sed quatenus Deum aeternum esse intelligimus, et hoc est, quod amorem Dei intellectualem voco.

Propos. XXXIII. Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est aeternus.

Demonstr. Tertium enim cognitionis genus (per prop. 31. huis et ax. 3. part. 1.) est aeternum; adeoque (per idem ax. part. 1.) amor, qui ex eodem oritur, est etiam necessario aeternus; q. e. d.

Schol. Quamvis hic erga Deum amor principium non habuerit (per prop. praec.), habet tamen omnes amoris perfectiones, perinde ac si ortus fuisset, sicut in coroll. prop. praec. finximus. Nec ulla hic est differentia, nisi quod metus easdem has perfectiones, quas eidem iam accedere finximus, aeternas habuerit, idque concomitante idea Dei tanquam causa aeterna. Quod si laetitia in transitione ad maiorem perfectionem consistit, beatitudo sane in eo consistere debet, quod mens ipsa perfectione sit praedita.

Propos. XXXIV. Mens non nisi durante corpore obnoxia estaffectibus, qui ad passiones referuntur.

Demonstr. Imaginatio est idea, qua mens rem aliquam ut praesentem contemplatur (vide eius defin. in schol. prop. 17. part. 2.), quae tamen magis corporis humani praesentem constitutionem, quam rei externae naturam indicat (per 2. coroll. prop. 16. part. 2.). Est igitur affectus (per gen. affect. defin.) imaginatio, quatenus corporis praesentem constitutionem indicat; atque adeo (per prop. 21. huius) mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur nullum amorem praeter amorem intellectualem esse aeternum.

Schol. Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem

conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.

Propos. XXXV. Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat.

Demonstr. Deus est absolute infinitus (per defin. 6. part. 1.), hoc est (per defin. 6. part. 2.). Dei natura gaudet infinita perfectione, idque (per prop. 3. part. 2.) concomitante idea sui, hoc est (per prop. 11. et ax. 1.) idea suae causae, et hoc est, quod in coroll. prop. 32. huius amorem intellectualem esse diximus.

Propos. XXXVI. Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

Demonstr. Hic mentis amor ad mentis actiones referri debet (per coroll. prop. 32. huius et per prop. 3. part. 3.), qui proinde actio est, qua mens se ipsam contemplatur concomitante idea Dei tanquam causa (per prop. 32. huius et eius coroll.), hoc est (per coroll. prop. 25. part. 1. et coroll. prop. 11. part. 2.) actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur concomitante idea sui. Atque adeo (per prop. praec.) hic mentis amor pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit.

Schol. Ex his clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor, seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur; nec immerito. Nam sive hic amor ad Deum referatur sive ad mentem, recte animi acquiescentia, quae revera a gloria (per 25. et 30. affect.

defin.) non distinguitur, appellari potest. Nam quatenus ad Deum refertur, est (per prop. 35. huius) laetitia (liceat hoc adhuc vocabulo uti) concomitante idea sui, ut et quatenus ad mentem refertur (per prop. 27. huius). Deinde quia nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit, cuius principium et fundamentum Deus est (per prop. 15. part. 1. et schol. prop. 47. part. 2.); hinc perspicuum nobis fit, quomodo et qua ratione mens nostra secundum essentiam et existentiam ex natura divina sequatur et continuo a Deo pendeat; quod hic notare operae pretium duxi, ut hoc exemplo ostenderem, quantum rerum singularium cognitio, quam intuitivam sive tertii generis appellavi, (vide schol. 2. prop. 40. part. 2.) polleat, potiorque sit cognitione universali, quam secundi generis esse dixi. Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim, omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam et existentiam pendere; illa tamen demonstratio, tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cuiuscumque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur.

Propos. XXXVII. Nihil in natura datur, quod huic amori intellectuali sit contrarium, sive quod ipsum possit tollere.

Demonstr. Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur (per prop. 33. et 29. huius). Si quid ergo daretur, quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero, et consequenter id, quod hunc amorem posset tollere, efficeret, ut id, quod verum est, falsum esset; quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nihil in natura datur etc.; q. e. d.

Schol. Partis quartae axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur, de quo neminem dubitare credo.

Propos. XXXVIII Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur et mortem minus timet.

Demonstr. Mentis essentia in cognitione consistit (per prop. 11. part. 2.). Quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, et maior eius pars remanet (per prop. 29. et 23. huius), eo consequenter (per prop. praec.) eo maior eius pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. part. 4.) qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo maior eius pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur etc.; q. e. d.

Schol. Hinc intelligimus id quod in schol. prop. 39. part. 4. attigi et quod in hac parte explicare promisi; nempe quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio maior est, et consequenter quo mens magis Deum amat. Deinde quia (per prop. 27. huius) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse eius naturae esse, ut id, quod eius cum corpore perire ostendimus (vide prop. 21. huius), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius.

Propos. XXXIX. Qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cuius maxima pars est aeterna.

Demonstr. Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, is minime affectibus, quid mali sunt, conflictatur (per prop. 38. part. 4.), hoc est (per prop. 30. part. 4.) affectibus qui naturae nostrae sunt contrarii. Atque adeo (per prop. 10. huius) potestatem habet ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum, et consequenter efficiendi (per prop. 14. huius) ut omnes corporis affectiones ad Dei ideam referantur, ex quo fiet (per prop. 15. huius) ut erga Deum afficiatur amore, qui (per prop. 16. huius) mentis maximam partem occupare sive constituere debet; ac proinde (per prop. 33. huius) mentem habet, cuius maxima pars est aeterna; q. e. d.

Schol. Quia corpora humana ad plurima apta sunt, non dubium est, quin eius naturae possint esse, ut ad mentes referantur, quae magnam sui et Dei habeant cognitionem, et quarum maxima seu praecipua pars est aeterna, atque adeo ut mortem vix timeant. Sed ut haec clarius intelligantur, animadvertendum hic est, quod nos in con-

tinua vivimus variatione, et prout in melius sive in peius mutamur, eo felices aut infelices dicimur. Qui enim ex infante vel puero in cadaver transiit, infelix dicitur, et contra id felicitati tribuitur, quod totum vitae spatium mente sana in corpore sano percurrere potuerimus. Et revera qui corpus habet, ut infans vel puer, ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis, mentem habet, quae in se sola considerata nihil fere sui, nec Dei, nec rerum sit conscia; et contra, qui corpus habet ad plurima aptum, mentem habet, quae in se sola considerata multum sui et Dei et rerum sit conscia. In hac vita igitur apprime conamur, ut corpus infantiae in aliud, quantum eius natura patitur eique conducit, mutetur, quod ad plurima aptum sit, quodque ad mentem referatur, quae sui et Dei et rerum plurimum sit conscia; atque ita ut id omne, quod ad ipsius memoriam vel imaginationem refertur, in respectu ad intellectum vix alicuius sit momenti, ut in schol. prop. praeced. iam dixi.

Propos. XL. Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra quo magis agit, eo perfectior est.

Demonstr. Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet realitatis (per defin. 6. part. 2.), et consequenter (per prop. 3. part. 3. cum eius schol.) eo magis agit et minus patitur; quae quidem demonstratio inverso ordine eodem modo procedit; ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit; q. e. d.

Coroll. Hinc sequitur, partem mentis, quae remanet, quantacumque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna (per prop. 23. et 29. huius) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (per prop. 3. part. 3.); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (per prop. 21. huius), per quam solam dicimur pati (per prop. 3. part. 3. et gen. affect. defin.). Atque adeo (per prop. praec.) illa, quantacumque ea sit, hac est perfectior; q. e. d.

Schol. Haec sunt, quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram. Ex quibus et simul ex prop. 21. part. 1. et aliis apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi

modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

Propos. XLI. Quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem tamen et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus.

Demonstr. Primum et unicum virtutis seu recte vivendi rationis fundamentum (per coroll. prop. 22. et per prop. 24. part. 4.) est suum utile quaerere. Ad illa autem determinandum, quae ratio utilia esse dictat, nullam rationem habuimus mentis aeternitatis, quam demum in hac quinta parte novimus. Quamvis igitur tum temporis ignoraverimus, mentem esse aeternam, illa tamen, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus, prima habuimus. Atque adeo, quamvis etiam nunc hoc ipsum ignoraremus, eadem tamen rationis praescripta prima haberemus; q. e. d.

Schol. Communis vulgi persuasio alia videtur esse. Nam plerique videntur credere, se eatenus liberos esse, quatenus libidini parere licet, et eatenus de suo iure cedere, quatenus ex legis divinae praescripto vivere tenentur. Pietatem igitur et religionem et absolute omnia, quae ad animi fortitudinem referuntur, onera esse credunt, quae post mortem deponere, et pretium servitutis, nempe pietatis et religionis, accipere sperant. Nec hac spe sola, sed etiam et praecipue metu, ne diris scilicet suppliciis post mortem puniantur, inducuntur, ut ex legis divinae praescripto, quantum eorum fert tenuitas et impotens animus, vivant; et nisi haec spes et metus hominibus inessent, at contra si crederent, mentes cum corpore interire, nec restare miseris pietatis onere confectis, vivere longius, ad ingenium redirent, et ex libidine omnia moderari et fortunae potius, quam sibi parere vellent. Quae mihi non minus absurda videntur, quam si quis propterea, quod non credit, se posse bonis alimentis corpus in aeternum nutrire, venenis potius et letiferis se exsaturare vellet; vel quia videt mentem non esse aeternam seu immortalem, ideo amens mavult esse et sine ratione vivere: quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur.

Propos. XLII. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

Demonstr. Beatitudo in amore erga Deum consistit (per prop. 36. huius et eius schol.), qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur (per coroll. prop. 32. huius). Atque adeo hic amor (per prop. 59. et 3. part. 3.) ad mentem, quatenus agit, referri debet, ac proinde (per defin. 8. part. 4.) ipsa virtus est; quod erat primum. Deinde quo mens hoc amore divino seu beatudine magis gaudet, eo plus intelligit (per prop. 32. huius), hoc est (per coroll. prop. 4. huius) eo maiorem in affectus habet potentiam, et (per prop. 38. huius) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur. Atque adeo ex eo, quod mens hoc amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coërcendi; et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit. Ergo nemo beatudine gaudet, quia affectus coërcuit, sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur; q.e.d.

Schol. His omnia, quae de mentis in affectus potentia, quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam a causis externis, multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur; vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit: quum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, śed semper vera animi acquiescentia potitur. Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset et sine magno lobore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

Der

BRIEFWECHSEL DES SPINOZA

im Urtexte

herausgegeben

und mit einer Einleitung über dessen Leben, Schriften
und Lehre versehen

von

HUGO GINSBERG,
DOCTOR DER PHILOSOPHIE.

Angehängt ist:

LA VIE DE B. DE SPINOSA

PAR

JEAN COLERUS.

Heidelberg.
E
Verlag von Georg Weiß.
1876.

Vorwort.

Als zweiter Theil der von dem unterzeichneten Herausgeber der Ethik des Spinoza in dem Vorwort zu dieser Schrift angekündigten Gesammtausgabe der philosophischen Werke dieses epochemachenden Denkers erscheint hier sein Briefwechsel. Soweit derselbe in der ersten Ausgabe der Opera posthuma 1677 veröffentlicht wurde, ist dem vorliegenden Bande, ebenso wie der Ethik, der Text dieser Ausgabe zu Grunde gelegt. Epistola LXXV ist zuerst von Bruder in dessen Gesammtausgabe der Werke Spinoza's aufgenommen. Neu hinzugekommen sind die neuerdings aufgefundenen Ergänzungen schon bekannter und sieben bisher unbekannte Briefe, welche zuerst van Vloten in seinem Supplementum ad Benedicti de Spinoza Opera (Amstelodami 1862) veröffentlicht hat. Hiebei sind die angeführten Texte zu Grunde gelegt.

Da in der bisherigen Literatur über Spinoza die Briefe nach der Zählung der Ausgabe der Opera posthuma 1677 citirt werden, so sind die römischen Zahlen derselben beibehalten, um aber die neu hinzugekommenen Briefe kenntlich zu machen, vorn fortlaufende arabische Ziffern hinzugefügt, so dass auch in dieser ersten vollständigen Briefausgabe die früher bekannten Briefe nach der alten Zählung leicht aufgefunden werden können. Das gleiche Verfahren ist in der Einleitung hinsichtlich der Citate beobachtet. Die von Bruder in der Ausgabe der Briefe gemachte Paragrapheneintheilung ist nicht in Anwendung gebracht, weil sie den Briefen ein pedantisches Gepräge giebt, das Spinoza's brieflicher Verkehr durchaus nicht hat. Ebenso sind literar-historische Notizen, wie sie Bruder unter dem Texte beigegeben, ohne sie als Zusätze des Herausgebers kenntlich zu machen, in die Einleitung verwiesen.

In Beziehung auf diese literar-historischen Notizen hat sich der Herausgeber möglichste Vollständigkeit zur Pflicht gemacht, um so dem Besitzer dieser Briefausgabe, besonders wenn ihm für den Zweck wissenschaftlicher Arbeiten über Spinoza und dessen Lehre grosse öffentliche Bibliotheken nicht bequem zugänglich sind, einen umfassenden literarischen Apparat zu ersetzen.

Unter diesem Gesichtspunkte musste auch die Einleitung vorzugsweise auf die wörtliche Wiedergabe der Hauptergebnisse der Untersuchungen eines Trendelenburg, Sigwart, Kuno Fischer über die Schriften und die Lehre Spinoza's beschränkt bleiben, zumal die Verlagshandlung den Wunsch ausgesprochen, bei diesem Band nicht wesentlich den Umfang des ersten Bandes der Gesammtausgabe überschritten zu sehen.

Namentlich der letzte Band unserer Gesammtausgabe wird Gelegenheit bieten, noch weiter auf die Entwicklung der Lehre des Philosophen zurückzukommen.

Die Einleitung musste auch desshalb eine wesentliche Einschränkung erfahren, weil sich der Herausgeber entschloss, diesem Bande La vie de B. de Spinosa par Jean Colerus nach der Originalausgabe (à la Haye 1706) beizugeben, was gewiss dazu beiträgt, diese Gesammtausgabe um so brauchbarer zu machen. Angehängt ist die neuerdings aufgefundene und von van Vloten (a. o. a. O.) zuerst veröffentlichte gegen Spinoza in Anwendung gebrachte Bannformel.

Die Argumenta zu den früher bekannten Briefen sind Christoph Theophil von Murr's Schrift Benedicti de Spinoza Adnotationes ad Tractatum theol.-polit. entlehnt.

Nach den Absichten der Verlagshandlung wie des Herausgebers wird es hoffentlich möglich sein, die Gesammtausgabe der philosophischen Werke Spinoza's bis Ende dieses Jahres zu vollenden.

Breslau, den 30. Juni 1876.

Der Herausgeber.

Einleitung.

EINLEITUNG.

Schon der erste Herausgeber der nachgelassenen Werke Spinoza's, der Arzt Ludwig Meyer, veröffentlichte den Briefwechsel des Philosophen mit dem Zusatz auf dem Titel „dass derselbe nicht wenig zur Erläuterung seiner Schriften beitrage".

Dieser Zusatz hat schon früh dazu geführt für die Darstellung und Kritik der Lehre Spinoza's auch seinen Briefen eine eingehende Berücksichtigung zu schenken [1]; indess ist für eine wissenschaftliche Verwerthung und Würdigung derselben nach dieser Richtung grosse Vorsicht erforderlich.

Soll nämlich diesen Briefen eine Bedeutung für die Erläuterung der Lehre beigelegt werden, so ist nicht nur die Zeit ihrer Abfassung sorgfältig zu beachten, sondern auch besonders zu berücksichtigen an wen sie gerichtet sind. Wohl nirgends sonst in den uns erhaltenen Schriften hat sich der Philosoph so sehr angelegen sein lassen „sich der Fassungskraft der Menge anzubequemen" als in seinen Briefen, deren nicht wenige an solche Verehrer und Freunde gerichtet sind, mit denen eine Verständigung über die Grundgedanken seiner Lehre nicht erreichbar erscheint.

Einen besondern Werth erhält der Briefwechsel zumal in seiner jetzigen erweiterten und vervollständigten Gestalt

---

[1]) Vergl. z. B. Christoph. Wittichii Anti-Spinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza (diese Schrift erschien 1690) p. 18 und oft, wo sich der Autor bei seiner Kritik der Lehre des Philosophen auf dessen briefliche Auslassungen beruft.

dadurch, dass er mannigfache Aufschlüsse und Anhaltspunkte für die Lebensbeziehungen Spinoza's und für die Abfassungszeit seiner Schriften gewährt.

Enthält auch unsre Ausgabe der Ethik in der Einleitung bereits wiederholt Hinweisungen auf den Ertrag, welchen die Briefe für das Leben des Philosophen und die Entwicklung seiner Lehre gewähren, so erscheint es doch angemessen, an dieser Stelle noch einmal darauf zurückzukommen. Was zunächst die Notizen über die Lebensbeziehungen des Philosophen angeht, so können wir uns hier darauf beschränken das anzuführen, was Trendelenburg in seiner Abhandlung „über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre" (Historische Beiträge zur Philosophie III. Bd. S. 296 ff.) hierüber bemerkt. „Es ist hergebracht" — heisst es an der angeführten Stelle — „Spinoza, den verstossenen Juden, als einen einsamen Denker darzustellen und sein vereinsamtes Leben auszumalen. Dies Bild stimmt nicht ganz mit den uns aufbehaltenen Lebensbeziehungen Spinoza's, die wir durch die Ergänzungen sich erweitern sehen. Allerdings hat, wie es nach den Briefen scheint, die Herausgabe des in den allgemeinen Glauben einschneidenden tractatus theologico-politicus die alten Bande nicht fester gezogen, sondern gelockert. Das trifft die letzten sieben Jahre seines Lebens. Sonst kann man den nicht einsam nennen, der im Haag, schon ehe er sich dort niederliess, eine grosse Anzahl Freunde in bedeutenden Lebensstellungen hatte, (Colerus, S. 616, in der Ausgabe der Werke Spinoza's, Bd. II., von Paulus)[1]) den früh ein Mann, wie Oldenburg, aus der Ferne aufsuchte, mit dem Boyle, Englands Physiker und Chemiker, eine wissenschaftliche Verbindung anknüpfte, der mit einem Huygens philosophische Gedanken tauschte und in freundlichem Verhältniss stand, und um dessen philosophische Lehre sich ein Kreis junger strebender Männer sammelte. Es mag sein, dass Oldenburgs Briefe, nachdem der Tractat erschienen und Spinoza's Denkungsart ganz und mit ihren Folgen kundgab, kritischer, zurückhaltender, abmahnender wurden; aber der Briefwechsel dauerte bis zu Spinoza's Tode. Es mag sein, dass Boyle, dessen christliche Ueberzeugungen und Bestrebungen die entgegengesetzte Richtung hatten, das frühere Verhältniss

[1]) Siehe S. 221 dieses Bandes.

erkalten liess. Es mag sein, dass in Folge der Herausgabe sein Leben im Haag stiller war, als in Rhynsburg und Voorburg. Aber verlassen und einsam in seinen philosophischen Bestrebungen war er nicht. Thatsachen widersprechen dem. Drei Jahre nach dem Erscheinen des Tractats wurde er zum Lehrer der Philosophie an die Universität zu Heidelberg gerufen. Leibniz schrieb ihm über den Tractat und begehrte seine philosophische Lehre zu kennen. Vereinsamt war der nicht, der in den letzten Lebensjahren unter seinen jungen Freunden einen Tschirnhausen hatte, eifrig, sich philosophisch zu unterrichten. In einer Vereinsamung liegt schwerlich der Grund, wenn Spinoza's eigentliche philosophische Arbeiten mit dem 35. oder 36. Lebensjahre geschlossen erscheinen und das letzte Jahrzehnt seines Lebens ohne die Frucht einer Schrift hingeht, und wenn er selbst den frühbegonnenen gross angelegten tractatus de intellectus emendatione als Bruchstück hinterlässt. Eine volle äussere Erklärung dürfte es für diese Erscheinung nicht geben. Spinoza kränkelt, schleift optische Gläser für seinen Unterhalt, und als sein tractatus theologico-politicus verschrieen und und angefochten wird, denkt er, wie die Briefe zeigen, auf Verständigung und Vertheidigung. Diese Gedanken beschäftigen ihn zumeist, aber jene metaphysische für die Durchführung seiner Lehre so wichtige Frage Tschirnhausen's (Brief XXLI) [1]) findet keine methodische Behandlung."

Ueber den Briefwechsel, wie er uns jetzt vorliegt, bemerkt Trendelenburg in der oben angeführten Abhandlung (S. 281 ff.): „Die in dem Waisenhause der Collegianten aufgefundenen Originale einiger in den nachgelassenen Werken herausgegebenen Briefe hellen einige Lebensbeziehungen auf, die der Herausgeber der opera postuma, Ludwig Meyer, absichtlich in Dunkel gelassen hatte. Mit Fleiss

[1]) Trendelenburg's Bemerkung bezieht sich auf die später näher erörterte Frage Tschirnhausen's am Eingange der Epistola 73 (LXXI) über die Ableitung der Mannigfaltigkeit der Dinge (a priori) aus dem Begriff der Ausdehnung: „Velim ut hac in re mihi gratificeres indicando, qui ex conceptu extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi, quandoquidem meministi opinionis Cartesii, in qua Cartesius statuit se eam ex extensione nullo alio modo deducere posse quam supponendo motu a Deo excitato hoc effectum fuisse in extensione".

hatte er, wie er in der Vorrede erklärt (s. S. 78 unserer Ausgabe der Ethik), in vielen Fällen die vorkommenden Namen nur mit Anfangsbuchstaben oder gar nur mit Sternchen bezeichnet; und übte darin eine Rücksicht gegen die Personen, deren Ruf durch Berührung mit Spinoza gelitten hätte, denn seine Philosophie galt dem Atheismus gleich. Eine solche Schonung war in Spinoza's Sinn. Unter Anderm zeigt dies ein in Holland im Jahre 1843 zu Tage gekommener Brief des Spinoza an Dr. Lambert van Velthuysen. . . . . .

In den hinterlassenen Werken eröffnet der Briefwechsel mit Heinrich Oldenburg die Reihe Brief 1—25, (I—XXV).[1]) Heinrich Oldenburg, ein Bremer, war als ächter Secretair der Gesellschaft der Wissenschaften in London ein lebendiger Mittelsmann für die Beziehungen der Gelehrten in den verschiedenen Ländern. Schon im Jahre 1661 besuchte er Spinoza in Rhynsburg (Brief I); es ist bezeichnend, wenn ihn der Name des 29jährigen Spinoza dorthin zog; und der erste seiner Briefe, schon im August 1661 gleich nach der Rückkunft in London geschrieben, zeigt ziemlich deutlich, dass schon damals in Rhynsburg die Argumente der spätern Spinozischen Philosophie zwischen ihnen verhandelt wurden. In dem Supplemente wird uns Oldenburg's letzter Brief mitgetheilt aus dem Jahre vor Spinoza's Tode, vom 11. Februar 1676, die Antwort auf den letzten Brief Spinoza's, den die opera postuma (Brief XXV) enthalten (Suppl. pag. 309 sq.).[2])

Die dem Spinoza eigenthümlichen Anschauungen wollen auch da noch dem Geiste Oldenburg's nicht einleuchten, der mehr von dem positiven Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins argumentirt. Zwischen beide Endpunkte fällt ein neuer Brief Oldenburg's (Suppl. pag. 300 sq.),[3]) während der Pest in London geschrieben, wahrscheinlich aus dem Septbr. 1665, in welchem er einen Dank Boyle's, des Physikers und Chemikers, ausrichtet, des Astronomen Hevel gedenkt und nach Huygens bewundernd fragt. Leider fehlt uns der Brief Spinoza's, durch welchen Boyle sich ihm verpflichtet fühlte und die Beziehung bleibt uns dunkel. Der Zeit nach schiebt sich dieser neue Brief zwischen den XIII.

---

[1]) In unserer Ausgabe sind Ep. XIIIb u. Ep. XXVb eingeschoben.
[2]) 27. Epistola XXVb, S. 60 dieses Bandes.
[3]) 14. Epistola XIIIb, S. 40 dieses Bandes.

und XIV. unserer Sammlung ein,[1]) und die Gegenstände, welche Oldenburg im [15.] XIV Brief bespricht, knüpfen augenscheinlich an einen Brief an, der uns fehlt, wahrscheinlich an Spinoza's Antwort auf den nun vorliegenden Oldenburg's.

Es war ein edles Verhältniss zwischen Spinoza und einem wohlhabenden jungen Mann in Amsterdam Simon van Vries [2]), dessen freigebige Unterstützung, Spinoza abgelehnt hatte (Coler. II. S. 622 f. Paul.). [3])

Die hinterlassenen Werke haben von ihm einen Brief mit metaphysischen Fragen vom Februar 1663 und Spinoza's Antwort (Brief XXVI. XXVII.), sowie einen späteren wissenschaftlichen Brief an ihn als Antwort auf eine Frage (Brief XXVIII). Die beiden ersten Briefe liegen nun vollständig (Suppl. pag. 295 ff.)[4]) vor.

Der Herausgeber, Ludwig Meyer, hatte den Namen voll ausgedruckt, denn Simon van Vries war gestorben, aber die persönlichen Beziehungen weggelassen; ja die Veranlassung des Briefes durch eine Aenderung verwischt. In den hinterlassenen Werken erscheinen die Fragen von Simon van Vries als *seine* Fragen. Aber nach dem nun mitgetheilten Eingang beider Briefe fragt er im Namen junger Männer, welche sich in Amsterdam zu einem Kreise vereinigt hatten und Spinoza's Metaphysik in dem Manuscript des ersten Buches der ethica more geometrico demonstrata zusammen studirten (Febr. 1663).

Spinoza freut sich dieser Gemeinschaft, aber wachsam verlangt er, dass ein junger Hausgenosse von ihm — nach van Vlotens Vermuthung Albert Burgh, der in spätern Jahren zum Katholicismus übertrat, — in seine eigentliche Lehre nicht eingeführt werde; denn er sei dazu noch nicht reif. In dem nun vorliegendem Schluss des XXVI. Briefes [5]) sehen wir Simon van Vries mit einem Collegium der Anatomie beschäftigt, mit dem Vorhaben Chemie zu hören umgehend und auf den Rath Spinoza's Willens, die ganze Medicin zu durchlaufen. So herrschen in Spinoza's jungen Freunden naturwissenschaftliche Studien vor.

In den hinterlassenen Werken enthalten Brief XXXI bis

---

[1]) In unserer Ausgabe 14. Ep. XIIIb, S. 40.
[2]) Vergl. S. 15 der Einleitung zur Ethik.
[3]) Siehe S. 224 dieses Bandes.
[4]) Siehe 28. Epistola XXVI u. 29. Epistola XXVII d. Bandes.
[5]) Siehe 28. Epistola XXVI, S. 64 d. Bds.

XXXVIII[1]) einen Briefwechsel zwischen Wilhelm van Blyenbergh in Dortrecht und Spinoza aus dem Ende des Jahres 1664 bis Juni 1665. Sie sind Uebersetzungen aus dem Holländischen; die Originale der Blyenbergh'schen Briefe sind jetzt aufgefunden, und der letzte Brief Spinoza's, Brief XXXVIII,[2]) niederländisch geschrieben, wird mitgetheilt. In diesen Briefen greift Blyenbergh Spinoza's Meinungen an, indem er namentlich die ethischen Consequenzen des Determinismus zieht. Spinoza vertheidigt sich und sucht die Missverständnisse wegzuräumen, wobei er besonders den Begriff der Privation nach seiner Auffassungsweise erläutert. Der Herausgeber, Ludwig Meyer, hat kein Bedenken getragen, Blyenbergh's Namen voll auszudrucken, wahrscheinlich weil eine Rücksicht nicht nöthig war, denn Blyenbergh hatte sich bereits in seiner 1674 herausgegebenen Widerlegung des tractatus theologico-politicus als Gegner Spinoza's offenbart.

Ein mit I. O. bezeichneten Mann hat dem Spinoza die Einwürfe Velthuysen's (Brief XLVIII)[3]) mitgetheilt und Spinoza sendet demselben I. O. (Brief XLIX)[4]) seine Entgegnung. Aus dem aufgefundenen Concept dieses letzten Briefes (Supplem. pag. 305)[5]) tritt nun der Mann hervor. Es ist kein anderer als Isaac Orobius de Castro, ein merkwürdiger Mensch, der von katholischen Eltern geboren, Lector der Methaphysik auf der Universität zu Salamanca, des heimlichen Judenthums angeklagt, aber trotz der Martern der Inquisition nicht geständig wurde, bis er nach Frankreich und dann nach Amsterdam auswandernd in Amsterdam sich beschneiden liess (vergl. Joecher s. v. — Ad vit. Sp. Colect. b. Paulus p. 677).[6]) Spinoza's Brief ist kurz und kühl gehalten. Spinoza lebte nicht mehr, als Isaac Orobius eine Schrift gegen Bredenburg, jenen Collegianten mit spinozischen Ge-

---

[1]) 33. Ep. XXXI bis 40. Ep. XXXVIII ds. Bandes.

[2]) 40. Ep. XXXVIII ds. Bds.

[3]) 50. Ep. XLVIII ds. Bds.

[4]) 51. Ep. XLIX ds. Bds.

[5]) Siehe S. 135 ff. ds. Bds.

[6]) Orobio medicus Judaeus sane eruditus, (is ipse, quem Limborchius confutavit et qui, ut audivi, opere posthumo, necdum in lucem edito, respondit Limborchio) contra demonstrationem Bredenburgii librum evulgavit, cui titulus: Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus J. B. principia, Amstelod. 1684.

danken herausgab (1684). Das Datum des bezeichneten Briefes ist weder in den hinterlassenen Werken noch aus dem aufgefundenen Conccpt mitgetheilt.

Auch einige neue Nachrichten über die persönlichen Beziehungen zu unsern deutschen Philosophen Leibniz und Tschirnhausen kommen durch die Auffindung von Original-Briefen ans Licht. Niemand wusste, dass Tschirnhausen, der Erfinder der caustischeu Curven, der Erfinder der Brennspiegel, der Entdecker der Porcellanerde, in der philosophischen Welt durch seine 1687 zu Amsterdam erschienene medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia bekannt, mit Spinoza in Verbindung gestanden. Es war bekannt, dass er 1668, 17 Jahre alt, auf die Universität Leiden gegangen war und in Holland gegen Ludwig XIV. 18 Monate Kriegsdienste genommen hatte. Aber weder im „éloge von Fontenelle," noch in der 1709 zu Goerlitz erschienenen „Lebens- und Todesgeschichte" des weltberühmten Ritters und Herrn Ehrenfried Walter von Tschirnhauss ist irgendwie erwähnt worden, dass Tschirnhauss Spinoza gekannt habe — und plötzlich zeigt sich jetzt, dass in den hinterlassenen Werken die Briefe LXI bis LXXII [1]) einen Briefwechsel zwischen Tschirnhausen und Spinoza von October 1674 bis Juli 1676 bilden. Unter den sieben Sternchen hatte Niemand Tschirnhausen's Namen vermuthet. In Amsterdam, so scheint es, war Tschirnhausen mit jüngern Freunden Spinoza's bekannt geworden und hatte ihn in Amsterdam oder im Haag selbst gesprochen; denn er schreibt Brief LXIII (I, pag. 668) [2])! praesens mihi indicasti methodum, qua uteris in indagandis necdum cognitis veritatibus und lobt den Erfolg dieser Methode, welchen er an sich erfahren. Durch Tschirnhausen knüpfen sich nun einige nähere Beziehungen zwischen Leibniz und Spinoza.

Wir hatten bis dahin nur einen Brief von Leibniz an Spinoza aus Francfurt vom Jahre 1671, mit welehem Leibniz, dem Spinoza seine notitia opticae promotae übersendet. Jetzt scheint es, dass aus jener Zeit Spinoza mehrere Briefe von Leibniz in Händen hatte. Denn in einem neu mitgetheilten Briefe an Schaller, Dr. der Medicin, einen Freund Tschirnhausen's, aus dem Jahre 1675, sagt Spinoza von

---

[1]) 63. Ep. LXI bis 74. LXXII ds. Bds.
[2]) 65. Ep. LXIII, S. 176 ds. Bds.

Leibniz (Suppl. p. 317)[1] „quantum ex ipsius epistolis coniicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus.“

Einer dieser Briefe Leibnizens handelte von dem tractatus theologico-politicus (Suppl. p. 316). In jenem bisher bekannten Briefe (Brief LI)[2] hellt sich durch die Auffindung der Urschrift ein Name auf. Leibniz sagt mit Bezug auf die angeschlosssene notitia opticae promotae: audio et amplissimum (nun folgen sechs Sternchen) in eodem genere florere nec dubito tibi cognitissimum esse. Unde si huius quoque iudicium et favorem mihi impetraveris, beneficium mirifice auxeris. Der Mathematiker, dem Leibniz empfohlen zu sein wünscht und den er zu Spinoza's Bekannten zählt, zeigt sich nun als Hudden (Joannes Huddenius) (Suppl. pag. 306),[3] der durch mathematische Schriften bekannt, Rathsherr und später Bürgermeister in Amsterdam war. Tschirnhausen hatte Leibniz in Paris getroffen, war mit ihm vertraut geworden und wünschte ihm (nach dem Briefe an Schaller (Suppl. pag. 316)[4] Spinoza's Schriften (ohne Zweifel die noch ungedruckte Ethik) mitzutheilen. Aber Spinoza hält damit misstrauend zurück. „Qnantum ex ipsius epistolis coniicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus. Sed tamen ut tam cito ei mea scripta credam inconsultum esse iudico. Cuperem prius scire quid in Gallia agat et iudicium nostri Tschirnhusii audire, postquam ipsum diutius frequentaverit et ipsius mores intimius noverit.“[5] Wir können fragen, was denn den Spinoza gegen Leibniz eingenommen hatte, aber können darüber kaum etwas vermuthen. Hatte Spinoza vielleicht in den vorangegangenen Briefen etwas von den Gedanken gewittert, mit welchen Leibniz das deutsche Bücherwesen unter den kurmainzischen Schutz, aber auch unter dessen Censur bringen wollte? Was Leibniz 1668 beabsichtigt, ist demjenigen schnurstracks zuwider, was Spinoza in seinem tractatus theologico-politicus als Denkfreiheit erstrebt. . . . . . Es ist bekannt, dass Leibniz nach Hannover berufen auf seiner Rückreise, es war gegen

[1]) Siehe 80. Ep. S. 206 ds. Bds.
[2]) 53. Ep. LI. ds. Bds.
[3]) Siehe S. 151 ds. Bds.
[4]) 79. Brief, S. 205 ds. Bds.
[5]) 80. Brief, S. 206 ds. Bds.

das Ende des folgenden Jahres, also wenige Monate vor Spinoza's Tode, im Haag den Spinoza aufsuchte und sprach. Leibniz erwähnt diese Begegnung in der Theodicee (bei Erdmann, S. 613).

Inniger war die Verbindung zwischen Tschirnhausen und Spinoza. Niemand kannte sie bislang. Aber es war schon dem literarisch forschenden Tennemann (in seiner Geschichte der Philosophie Bd. XI, S. 209 f.) aufgefallen, dass zwischen Tschirnhausen's medicina mentis und Spinoza's unvollendetem tractatus de intellectus emendatione eine grosse Aehnlichkeit bestehe und er wies durch Vergleichung einiger Stellen und einer Definition nach, dass Tschirnhausen die Schriften Spinoza's müsse gelesen haben. Jene Briefe gewinnen daher für den historischen Zusammenhang beider Philosophen eine neue Bedeutung. In der That enthalten sie principielle Fragen und zeigen uns, dass Tschirnhausen nie auf dem Standpunkt der Metaphysik des Spinoza stand.

Im LXI. Briefe [1]) bespricht er den Determinismus des Spinoza und setzt ihm Cartesius Ansicht von der Freiheit des Menschen entgegen. Wenn der metaphysische Grundgedanke Spinoza's in der Lehre von den Attributen liegt, in dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung als Attributen Gottes, sodass unser Verstand die eine unendliche Substanz bald unter dem Attribute des Denkens bald unter dem Attribute der Ausdehnung begreift, so macht Tschirnhausen die erheblichsten Einwürfe (Briefe LXV, LXVII, LXXI) [2]) und Spinoza löst sie keineswegs alle. Als Tschirnhausen fragt, wie aus Einem Attribute allein mehrere Eigenschaften fliessen können, denn man sehe in der Mathematik nirgends aus Einer Definition allein die mannigfaltigen Eigenschaften entspringen, sondern erst aus der Verbindung mehrerer, z. B. des Kreises und der geraden Linie, wie also z. B. aus dem Einen Attribut der Ausdehnung allein die unendliche Mannigfaltigkeit der Körper entstehen könne, antwortet Spinoza bezeichnend im offenen Eingeständnisse: „Sed de his forsan aliqnando, si vita suppetit", es ist im Jahre vor Spinoza's Tode, „clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere

---

[1]) Siehe 63. Ep. LXI, S. 171 ff. ds. Bds.

[2]) 67. Ep. LXV. 69. Ep. LXVII. 73. Ep. LXXI, S. 176 ff. ds. Bds.

mihi licuit.“ Diese Worte enthalten schwerlich eine Vertröstung auf mündliche Besprechung, wie E. Boehmer diese Stelle aufgefasst hat (vergl. dessen Spinozana in der Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik 1863. S. 112), weil Spinoza verhindert worden, etwas Ausführliches für den Freund aufzusetzen (alle Andeutungeu solcher Art fehlen), sondern erklären offen, dass Spinoza bisher Nichts methodisch darüber habe entwerfen können.

Tschirnhausen hat mit dieser Frage einen Zweckschuss gethan und den Punkt in der Scheibe getroffen. Neuere haben dasselbe unter einer andern Form eingewandt, wenn sie fragten, woher in Spinoza's unendlichen Attributen, der Ausdehnung und dem Denken die Determination stamme, aus welcher erst Endliches — die Gestalten der Welt — würden hervorgehen können. Spinoza ist ohne Antwort auf diese Frage aus der Welt gegangen.

Es ist der erste Riss, der in Spinoza's metaphysische Hypothese geschehen ist. Tschirnhausen bleibt sich consequent, wenn in der medicina mentis, welche überhaupt nur die formale Methodenlehre behandelt, Spinoza's metaphysische Voraussetzungen sich nicht finden; wo Tschirnhausen das Metaphysische berührt, wie z. B. pag. 286, da sehen wir in ihm die alten Begriffe der Theologie, welche Spinoza in demselben Sinne nicht kennt, Dei sapientia, potentia ac bonitas, und wir sehen nicht, dass er ihnen, wie wohl bisweilen Spinoza thut, einen andern Sinn gegeben. Dagegen stehen ein Brief Tschirnhausen's und eine Antwort Spinoza's in Zusammenhang mit dem Gegenstand der medicina mentis, und wenn es wahr ist, was Fontenelle in seinem éloge vorträgt, dass Tschirnhausen seit seinem 18. Jahre an diesem Buch arbeitete, vielleicht in einigem Zusammenhange mit der logischen Auffassung in der medicina mentis.

Im LXIII. Briefe [1]) erkennt Tschirnhausen dankbar die Fortschritte an, die er in der Mathematik und Physik gemacht habe seit er die ihm von Spinoza mitgetheilte Methode, unentdeckten Wahrheiten nachzuspüren, anwende und fragt nach dem Unterschiede der idea adaequata und idea vera, und fragt weiter, da es von vielen Dingen in unendlich verschiedener Weise des Ausdrucks eine adaequate Idee gebe, wie z. B. vom Kreise einmal nach der

[1]) 65. Ep. LXIII, S. 176 ds. Bds.

Gleichheit der Radien und dann wieder nach der Gleichheit unendlich vieler Rechtecke, welche sich durch die Abschnitte einander schneidender Sehnen bilden lassen, welche adäquate Idee für die Ableitung der daraus fliessenden Folgen die leichtere und fruchtbarere sei. Spinoza unterscheidet in der Antwort die idea vera und idea adaequata nur beziehungsweise und giebt auf die letzte Frage als sichere Norm die Regel, eine solche adäquate Idee oder Definition zu suchen, welche die wirkende Ursache in sich schliesse, aus einer solchen würden sich immer alle Eigenschaften der Sache ableiten lassen.

So empfiehlt Spinoza die genetischen Definitionen. Tschirnhausen geht zwar in seiner Schrift von cartesischen Betrachtungen über das Selbstbewusstsein aus, aber in seiner ars inueniendi, wie er bisweilen an Leibniz anklingend seine medicina mentis nennt, ist die Forderung genetischer Definitionen fast der Mittelpunkt.

Es hängt damit ferner der Grundgedanke Tschirnhausen's zusammen, dass Seiendes und Nichtseiendes dasselbe sei als Mögliches und Unmögliches oder zwischen dem was kann und dem was nicht kann begriffen werden.

Der intellectus bewegt sich in dem was begriffen und nicht begriffen werden kann. Leibniz äussert in einem Briefe an Placcius 1687 (opp. ed. Dut. VI, S. 42. VI, S. 44): Tschirnhausen, der Anfangs durch und durch Cartesianer gewesen, sei durch Leibniz über das Wesen der Realdefinition belehrt, aus welcher sich müsse erkennen lassen, ob die Sache möglich sei oder nicht.

So nimmt Leibniz zwei Jahre nach der Erscheinung der medicina mentis für sich in Anspruch, was vielmehr schon früher Spinoza in Tschirnhausen angeregt hatte. Dass Tschirnhausen mit Spinoza's Schriften vertraut war, sieht man ferner aus einzelnen Ausdrücken, insbesondere aber aus dem durchgeführten Gegensatz von intellectus und imaginatio. Es erinnert an spinozische Gedanken, wenn Tschirnhausen den intellectus als die facultas concipiendi sub forma actionis und die imaginatio als die facultas percipiendi sub forma passionis erklärt.

In einem Briefe an Huygens aus dem Jahre 1682 spricht Tschirnhausen von der Absicht, die medicina mentis herauszugeben und nennt sie geradezu mit demselben Namen, welchen Spinoza's nachgelassener Tractat führt, de intellectus emendatione. Ihm schwebt also die Erinnerung

an Spinoza vor. Dessen ungeachtet schweigt er von Spinoza in der medicina mentis. Mehrere Male, wenn er Anderer Arbeiten, zumal des Cartesius gedenkt, war die Gelegenheit geboten, Spinoza's Schrift zu nennen, aber es ist als ob Grabesstille auf Spinoza's Namen ruhte.

Wo die Fragen so dringend waren, wie Tschirnhausen's Fragen in seinen Briefen an Spinoza, wo die Briefe voll Liebe, wie die Briefe Spinoza's an Tschirnhausen, da hätte man allerdings eine solche Zurückhaltung, ein solches absichtliches Verdecken nicht erwarten sollen. Aber es lag eine Scheu in der Zeit Spinoza zu berühren. Sein Name war gebannt, zumal wohl in Frankreich, für welches die medicina mentis, Ludwig XIV. zugeeignet, mit bestimmt war.

Nur Christian Wolff hat uns in seiner Lebensbeschreibung eine mündliche günstige Aeusserung Tschirnhausen's über Spinoza aufbehalten.[1])

Tschirnhausen hatte aus Paris den Brief vom 23. Juli 1675 (Brief LXV) [2]) an Schaller, Dr. der Medicin in Amsterdam eingelegt und Schaller übersendet ihn an Spinoza mit einem Briefe der über Tschirnhausen's Leben in Paris einige Data enthält (Suppl. pag. 314). [3]) Spinoza hatte Tschirnhausen, so sieht man daraus, auf Huygens aufmerksam gemacht und ihm seinen Umgang empfohlen.

Zwischen Huygens und Spinoza bestand ein Verhältniss der Hochachtung (vgl. Brief XIII und XV an Oldenburg) [4]) und Huygens hatte kürzlich den tractatus theologico-politicus empfangen und gelesen.

Es ist unbekannt, an wen Spinoza im Jahre 1666 Brief XXXIX, XL und XLI [5]) richtete, sechs oder sieben Sternchen stehen in der Ueberschrift statt des Namens, sie handeln in praecisen metaphysichen Versuchen von Gott als Einem und nothwendigen Wesen. Am Ende des letzten Briefes schliesst Spinoza eine optische Frage über die Zweck-

---

[1]) Christian Wolff's eigene Lebensbeschreibung von Heinrich Wuttke 1841, pag 127: Tschirnhausen sagte mir von Spinoza „er habe keineswegs Gott und die Natur mit einander confundiret, wie man ihm insgemein imputirte, sondern Gott multo significantius als Cartesius definiret.“

[2]) 67. Ep. LXV, S. 179 f. ds. Bds.

[3]) Siehe S. 203 ff. ds. Bds.

[4]) 13. Ep. XIII u. 16. Ep. XV, S. 39 ff. ds. Bds.

[5]) 41. Ep. XXXIX bis 43. Ep. XLI, S. 115 ff. ds. Bds.

mässigkeit von convex concaven Gläsern an und sagt bei der Figur die er hinzeichnet, litteras in hac apposita figura, ut eas in parva tua dioptrica locas, appingamus. Wer schrieb diese kleine Dioptrik? Wäre es wie wahrscheinlich Huygens, so bestätigte sich eine von Hrn. Friedrich Müller in einem Exemplar der in holländischer Sprache gedruckten Briefsammlung aufgefundene Nachricht, nach welcher Brief XXXIX (also auch XL und XLI) an C. Huygens gerichtet. (Eduard Boehmer Spinozana a. a. O. 1863. XLII. I. S. 85).

Die Briefe XXXIX und XL haben ein Datum aus dem Jahre 1666. Um dieselbe Zeit, etwa im September 1665, schreibt Oldenburg in einem Briefe an Spinoza, der erst jetzt ans Licht tritt (Supplem. pag. 302):[1]) quid amabo, vestrates iudicant de pendulis Hugenianis? Quid etiam de ipsius dioptrica et tractatu de motu quem utrumque diu iam exspectavimus. Die Frage zeigt, dass man damals die Dioptrik von Huygens, die in England noch erwartet wurde, in Holland kannte, und es lässt sich daher noch die Bestätigung des dioptrischen Citats hoffen, wenn es auch bis jetzt nicht gelang, die beschriebene Figur in Huygens Werke aufzufinden.“

Fügen wir noch hinzu, was Trendelenburg in der angeführten Abhandlung aus den Briefen für die nähere Bestimmung der Abfassungszeit der Ethik zusammenstellt (a. a. O. pag. 294 ff.).

„Es ist bekannt, sagt er, dass Spinoza die nach seinem Tode herausgegebene „ethica more geometrico demonstrata“ theils öfter in seinen Briefen citirt, theils wenigstens Partien daraus Freunden mittheilte. Thomas in seiner Schrift: Spinoza als Metaphysiker 1840, will schliessen, dass alle uns erhaltenen Schriften des Spinoza zwischen 1661—1664 verfasst seien. Doch sind die für diesen Schluss benützten Andeutungen der Briefe nicht bestimmt genug, man sieht nur, dass einiges aus diesen Schriften früh bekannt war. Es fragt sich, ob wir aus dem uns jetzt vollständiger vorliegenden Briefwechsel für diese literarische Frage neue Daten gewinnen. In dieser Beziehung heben wir zwei Stellen hervor. In der Ergänzung, welche der Brief des jungen van Vries vom 24. Februar 1663 an Spinoza erfährt (Brief

---

[1]) 14. Ep. XIIIb, S. 41 ds. Bds.

XXVI in opp. post.), finden sich (Suppl. pag. 296)[1]) zwei neue Citate aus dem 1. Buch der Ethik (I. 8, schol. 3, 1, 19, schol.). Das erste Citat I. 8, schol. 3[2]) entspricht in unsrer Ausgabe der Ethik dem Scholion zu I. 10.

Das erste Buch ist also im Jahre 1663 — Spinoza war damals 31 Jahre alt — bereits fertig. Die Versetzung des Scholions wird aus späterer Durchsicht stammen.

In dem neuen Brief an Bresser aus dem Mai oder Juni 1665 (Suppl. pag. 304)[3]) findet sich folgende Aeusserung: Quod ad tertiam partem nostrae philosophiae attinet, eius aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis vel amico de Vries mittam, et quamvis decreveram nihil mittere antequam eam absolverem tamen, quia praeter sententiam longior evadit, nolo vos nimis diu detinere; mittam usque ad 80 propositionem circiter. In dieser Mittheilung an den Kreis junger Amsterdamer Freunde sieht man Spinoza an dem dritten Theil der Ethik arbeiten. Wenn er aber den 80. Lehrsatz citirt, so fällt dies auf, denn das dritte Buch enthält nur 59 Lehrsätze. Wir erklären dies einstweilen so:

Der erste Theil der Ethik enthält die Methaphysik, der zweite die Erkenntnisslehre, der dritte die Psychologie der Affecte, der vierte, wie eine Folge ihrer Natur, ihre Macht über den Menschen, der fünfte, als eigentliche Ethik, die befreiende Macht des intellectus. Hiernach stehen der dritte und vierte Theil in genauester Verbindung, der dritte de origine et natura affectuum, der vierte de servitute humana seu de affectuum viribus; und es ist möglich, dass beide Theile einen einzigen bilden sollten, und Spinoza sie erst später, wie er sagt: quia praeter sententiam longior evadit (pars tertia) trennte.

In der Antwort an Blyenbergh vom Maerz 1665 (Brief XXXVI, pag. 583 ed. Paulus)[4]) wird ein Begriff aus der Ethik angeführt, der ebenfalls unserm vierten Buche angehört (vgl. Ethik IV, 37, schol. 2). Auf jeden Fall war nach jener Andeutung im Mai oder Juni 1665 der fünfte Theil (de potentia intellectus seu de libertate humana) noch zu-

[1]) 28. Epist. XXVI S. 62 ff. von „iamdudum — sententiam affert“ ds. Bds.

[2]) Siehe S. 64 ds. Bds.

[3]) 78. Ep. S. 203 ds. Bds.

[4]) 38. Ep. XXXVI, S. 111 ds. Bds.

rück. Im September desselben Jahres schrieb Spinoza, wie man aus Oldenburg's Antwort ersieht (Suppl. pag. 301)[1]) dass er beschäftigt sei, seine Gedanken über Engel, Prophetie und Wunder aufzuzeichnen. Wir dürfen hiernach sicher annehmen, dass die ethica, als Spinoza 1670 seinen tractatus theologico-politicus herausgab, in der ersten Ausarbeitung längst vollendet war und der tractatus theologico-politicus, der früh angelegt sein mag (vergl. Oldenburg ep. VII, cf. XVII)[2]), bei dem Erscheinen bereits das volle und durchdachte System der Ethik hinter sich hat (vergl. Christoph Sigwart Spinoza's neu entdeckter Tractat u. s. w. 1866, S. 147). Der Abschluss der Ethik mag in das 34. oder 35. Lebensjahr des Spinoza fallen. So stehen nothwendig die Gedanken in den Hauptschriften Spinoza's in bündiger Einheit.“

Die aus Sigwart's Schrift „über den neuentdeckten Tractat von Trendelenburg angezogene Stelle geben wir hier, jedoch weiter in Sigwart's Darstellung der Entwicklung der Lehre unsers Philosophen zurückgreifend, (bis S. 145 der angeführten Abhandlung), wenngleich dies nicht ohne Wiederholung dessen geschehen kann, was Trendelenburg hervorgehoben hatte, weil dadurch eine noch deutlichere Zusammenstellung derjenigen Briefstellen gewonnen wird, aus denen sich Anhaltspunkte für die Abfassung und Erweiterung der Ethik ergeben.

„In welcher Zeit — heisst es in der angeführten Abhandlung S. 145 in Betreff der Ethik — und durch welche Mittelglieder etwa hierdurch die erste Fassung in die letzte Redaction übergegangen ist, darüber haben wir freilich nur spärliche Andeutungen. So lange man vollends die Briefe nur in der Form kannte, in der sie von Spinoza's Freunden zuerst herausgegeben wurden, wurde man geradezu irre geführt, indem sie, wie sich jetzt herausstellt, verschiedene Citate abgeändert hatten, um sie der gedruckten Ethik zu accomodiren, während sie auf eine frühere Recension sich bezogen. Durch van Vloten's Mittheilungen sind wir in den Stand gesetzt mit einiger Wahrscheinlichkeit das allmähliche W e r d e n d e r E t h i k zu verfolgen.

---

[1]) 14. Ep. XIIIb, S. 40 ds. Bds.: „Video te — desideratissimum.“

[2]) 7. Ep. VII, S. 22 cf. 18. Ep. XVII, S. 49 ds. Bds. v.: „ad totum negotium — allabores.“

Die wichtigsten Documente sind der Brief von Simon de Vries und Spinoza's Antwort darauf, die beide in verstümmelter Gestalt in der bisherigen Sammlung als Epist. XXVI und XXVII stehen, von van Vloten aber p. 296 ff. vollständig aus den Originalien mitgetheilt werden. Wir erfahren daraus zunächst, dass Simon de Vries in Amsterdam mit einigen Schülern Spinoza's ein Collegium gebildet hatte, in welchem sie, was Spinoza ihnen mittheilte, lasen und erklärten und über etwaige Schwierigkeiten ihn selbst zu befragen beschlossen hatten. Sie stehen eben am Anfang, an den Definitionen und Axiomen. Aus verschiedenen Spuren geht nun hervor, dass Spinoza ihnen seine Sätze stückweise schickte und dass er selbst keine Abschrift zurückbehielt. Denn wie sie über die dritte Definition Bedenken haben, schreibt er (Ep. XXVII):[1]) Ipsa definitio, ut ipsam ni fallor, tibi tradidi, sic sonat etc.

Simon de Vries dankt ferner für die ihm zugekommenen Schriften, die ihn sehr erfreut haben, besonders das Scholion zu Prop. 19; dieser Dank kann sich unmöglich auf dasjenige beziehen, was er schon längst hat und dessen Dunkelheiten der Brief aufzuklären bittet, sondern nur auf eine neue Sendung. Während er Definitionen, Axiome und wenigstens 8 Sätze schon in Händen hat, hat er die Fortsetzung, die wohl neben dem 19. Satz auch die jetzt Eth. 1, 29. Schol. stehende Unterscheidung von natura naturans und naturata enthielt, (Ep. XXVII) eben erst erhalten. Ganz dasselbe wiederholt sich zwei Jahre später, Mai oder Juni 1665, wenn er einem andern Freunde und Schüler ursprünglich den ganzen dritten Theil seiner Philosophie senden wollte, aber um ihn und de Vries nicht länger hinzuhalten, einstweilen einen Theil schickte, ungefähr bis zum 80. Satz (Suppl. pag. 304).

So sehen wir, dass vom Jahre 1661 bis 1665 Spinoza in der Bearbeitung seiner Lehre nach geometrischer Methode allmählich fortrückt. Im Winter von 1662 auf 63 lesen seine Freunde zum zweiten Male (Suppl. pag. 295: cum nostris collegis non omnia satis clare appareant, — ideoque iterum collegii initium fecimus) die ersten Sätze, die schon weiter gediehen sind, als der Anhang oder die Beilage an Oldenburg. Februar 1663 erhalten sie den

[1]) 29. Ep. XXVII, S. 66 ff. ds. Bds.

19. Satz, 1665 den dritten Theil der Spinozischen Philosophie.

Wie allmälich Spinoza fortschritt, erhellt wohl am besten daraus, dass nirgends von einem ersten Theil die Rede ist. Wo die Herausgeber in Ep. XXVI Verweisungen auf das erste Buch der Ethik setzten, da sind im Original nur die Sätze gezählt, und erst später scheint ein zweiter und dritter Theil hinzugekommen zu sein. Ob aber der dritte Theil, den der Brief vom Jahr 1665 erwähnt, dem dritten Buch der Ethik entspricht, oder ob er, was gleichfalls möglich wäre, damals der letzte war und das Werk abschloss, (darauf könnte das „nihil mittere antequam eam absolverem“ hinweisen, Suppl. pag. 304) so dass aus den ursprünglichen zwei Theilen des Tractats [de Deo] zunächst drei und erst später fünf geworden wären, darüber lässt sich nichts Sicheres ausmachen. Aber wenn wir Epist XXXVI [1]) vom 13. März 1665 vergleichen, so finden wir, dass Spinoza dort schreibt, er habe in seiner noch nicht herausgegebenen Ethik (der Name kommt hier zum ersten Male vor) die Gerechtigkeit als das Streben Jedem das Seine zu geben aus der klaren Erkenntniss, welche die Frommen von sich und von Gott haben abgeleitet. Er bezieht sich also ohne Zweifel auf das, was jetzt Eth. IV. prop. 34—38 steht. Wenn nun zwei Monate später der dritte Theil noch nicht vollendet ist, so lässt sich schliessen, dass die Ethik damals überhaupt nur aus drei Theilen bestand. Dasselbe ergiebt sich aus dem von van Vloten prop. 300 ff. zum ersten Male mitgetheilten Briefe Oldenburg's vom Sept. 1665 sowie aus Ep. XIV [2]) vom Oktober desselben Jahres. Denn aus diesen geht hervor, dass Spinoza schon am 4. Sept. geschrieben hatte, dass er sich mit seinem theologisch-politischen Tractat beschäftigte, die Ethik hatte er also wohl vollendet. Nun bleibt von Mai oder Juni bis Anfang September kaum Zeit, um einen vierten oder fünften Theil der Ethik zu verfassen.

Jedenfalls wissen wir dass, was Spinoza seinen Freunden damals mittheilte, weder der Anfang des Tractats [de Deo] noch die Ethik war, die wir jetzt besitzen.

---

[1]) 38. Ep. XXXVI ds. Bds.
[2]) 15. Ep. XIV ds. Bds.

Zunächst waren die Sätze anders gezählt. Die Definition Gottes stand zwar wie in der Ethik als sechste (Ep. XXVI [1]). Was dagegen Ep. XXVI als dritte Definition aufführt, ist in dem Anhange des Tractats [de Deo] oder den Briefen gar nicht nachzuweisen, in der Ethik in die dritte und vierte Definition auseinander gefallen. War aber die dritte und vierte Definition der Ethik unter Einer Nummer früher zusammengefasst und doch die Definition Gottes beide Male die sechste, so müssen noch weitere Differenzen in den Definitionen selbst oder wenigstens in ihrer Ordnung stattgefunden haben. Was dort drittes Scholion zum 8. Satze war, ist in der Ethik erstes Scholion zum zehnten, und das Scholion zum 19. Satze, über das Simon de Vries besondere Freude hat, kann unmöglich der ziemlich unbedeutende Zusatz sein, der jetzt an dieser Stelle steht. Ebenso zählt im „dritten Theile" Spinoza (Suppl. p. 304) schon bis zum 80. Satze, ohne dass er damit vollendet wäre, während der dritte Theil der Ethik 58 Sätze und an sie anschliessend 48 Definitionen der Affecte giebt.

Zu dieser abweichenden Zählung kommt eine abweichende Fassung der Sätze soweit wir sie angeführt finden. Das dritte Scholion des achten Satzes entspricht zwar grösstentheils dem, was wir jetzt als erstes des zehnten lesen, aber als dritte Definition führt Spinoza an (Ep. XXVII [2]): „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, hoc est cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei; idem per attributum intelligo nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis."

Diese Definition des Attributs weicht von der von 1661, wo sie mit der Definition der Substanz völlig gleichlautete, wesentlich ab, ebenso aber auch von der Definition der Ethik, welche ihr „tanquam substantiae essentiam constituens" anhängt. Der Satz ferner, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne, war in doppelter Weise bewiesen. Der erste dieser Beweise findet sich jetzt ziemlich wörtlich gleichlautend als die zweite Hälfte des Scholion zum zehnten Satze; der zweite aber, auf den Spinoza noch grösseres Gewicht legt, nämlich: quo plura

---

1) 28. Ep. XXVI ds. Bds.
2) 29. Ep. XXVII, S. 66 ds. Bds.

attributa alicui enti tribuo eo magis cogor ipsi existentiam tribuere, findet sich in denselben oder ähnlichen Worten überhaupt nicht in der Ethik, wenn auch der entsprechende Gedanke im Scholion zu Prop. 11 (den Beweisen für die Existenz Gottes) ausgeführt ist.

Daraus geht mit Bestimmtheit hervor, dass in den Jahren 1663—1665 die Ethik noch nicht die jetzige Gestalt hatte. Ebenso sicher aber lässt sich aus den Andeutungen der Briefe erkennen, dass was Spinoza's Freunde damals lasen, der Ethik schon ziemlich nahe kam, jedenfalls sich weniger von ihr unterschied als vom Tractatus [de Deo] und der Beilage von Oldenburg. Wir können insbesondere schliessen, dass die Axiome des Anhangs bereits zu Propositionen geworden waren, indem sonst kaum das Scholion zu Eth. I, 10 schon als drittes Scholion zum achten Satze hätte stehen können.

Diese Andeutungen werden aber unterstützt durch Ep. XXIX [1]) vom 20. April 1663, wo Spinoza wieder 3 Hauptsätze über die Substanz aufzählt. Hier stellt er voran dass zu ihrem Wesen die Existenz gehöre, daraus folgt: 2. dass nur Eine Subtanz derselben Natur existirt, sowie 3. dass jede Substanz unendlich ist. Also wieder die Sätze des Tractatus [de Deo] des Anhangs und der Beilage, aber in einer charakteristisch veränderten Ordnung, die ganz dem oben nachgewiesenen Entwickelungsgange entspricht; dass die Substanz durch sich selbst existire, wird ihm immer mehr zur wichtigsten Bestimmung ihres Begriffs, während es zuerst ihre Unendlichkeit gewesen war. In den Briefen XXXIX—XLI [2]) aus dem Jahre 1666 sehen wir ihn durchaus vom Begriff eines durch sich selbst existirenden Wesens ausgehen und daraus seine übrigen Bestimmungen ableiten. Es ist derjenige Begriff, der in der ersten Definition der Ethik auch wirklich an die Spitze getreten ist, wenn auch in der Ausführung die frühere Ordnung wieder durchschlägt.

Dass die Ethik in der Gestalt, in der wir sie jetzt haben, vollendet gewesen, wissen wir erst aus dem Jahre 1675, wo es sich auch um Herausgabe des tractatus quinquepartitus handelt (Ep. XVIII von Oldenburg) [3]). Denn

[1]) 31. Ep. XXIX ds. Bds.
[2]) 41. Ep. XXXIX bis 43. Ep. XLI ds. Bds.
[3]) 19. Ep. XVIII ds. Bds.

in den Briefen, welche 1675 durch Vermittelung Schaller's zwischen Walter von Tschirnhausen und Spinoza gewechselt wurden (Ep. LXI—LXXII), wird die Ethik von Anfang an so citirt, dass keine wesentliche Differenz mehr zu entdecken ist; kleine Abweichungen im Einzelnen können sehr wohl auf Rechnung einer ungenauen oder abkürzenden Anführung kommen [1]); höchstens könnte aus Ep. LXVI [2]) geschlossen werden, dass Spinoza die Ordnung der Axiome nach 1675 noch geändert hat.

Vergleichen wir nun die Gestalt, welche die ersten Sätze der Ethik mindestens vierzehn Jahre nach dem ersten Entwurf gewonnen haben, so verräth sie in einer grössern Ausführlichkeit das Bestreben jeden einzelnen Schritt im Gange des Denkens möglichst scharf und bestimmt hervorzuheben. Sie löst, was früher enthymematisch zusammengefasst war, in die einzelnen Praemissen auf. Sie verweist ferner die Axiome, welche die Beilage von Oldenburg aufgezählt hatte, unter die Propositionen; mit vollem Recht, denn Spinoza hatte ja schon damals gezeigt, dass sie Folgerungen aus den Definitionen seien, die Würde von Axiomen also streng genommen nicht haben können. In den Definitionen und Axiomen der Ethik sehen wir ferner das Resultat einer weit vollständigern Analyse, welche bestrebt ist, aller Voraussetzungen sich bewusst zu werden, welche früher als selbstverständlich nicht zum bestimmten Ausdruck gekommen waren, oder denselben nur gelegentlich gefunden hatten. Aus diesem Buchstaben und aus den vielen vorangehenden Versuchen den Gang der Entwickelung bald so bald so zu gestalten, erklärt sich endlich die immerhin künstliche und gezwungene Ordnung, welche den ursprünglichen Gang der Speculation Spinoza's verhüllt. Wir haben ein methodisches Kunststück vor uns, dessen Zweck die beweisende Darstellung von Gedanken ist, deren genetische Entwickelung in wesentlich andrer Weise vorgegangen war. Die Krystalle, welche nacheinander angeschossen waren, sind zerschlagen und aufgelöst, um sie aufs Neue unter veränderten Bedingungen krystallisiren zu lassen.“

---

[1]) Die Stellen sind: Epistolae LXIII, LXIV, LXV, LXVI. (Der Brief führt Axioma 6 des ersten Theiles an, wo nur Axioma 4 gemeint sein kann). Ep. LXVII u. Ep. LXVIII.

[2]) 68. Ep. LXVI ds. Bds.

Diesen Erörterungen über die Abfassungszeit des Hauptwerkes unseres Philosophen schliessen wir der Vollständigkeit wegen noch einige Angaben über seine übrigen Schriften an, soweit der Briefwechsel einen Anhalt dafür gewährt, obschon wir auch diesen Punkt bereits in der Einleitung zu unsrer Ausgabe der Ethik (S. 27—31) berührt haben.

1. In Betreff des tractatus de Deo gewinnen wir für die Abfassungszeit nur einen Anhalt, wenn wir voraussetzen, dass in der Correspondenz mit Oldenburg und van Vries sich die Erörterungen über die Lehre Spinoza's auf den Anhang zu dem tract. brevis beziehen.

2. Ueber den tractatus de intellectus emendatione bemerkt der Herausgeber der opera postuma in der praefatio (S. 76 unsrer Ausgabe der Ethik): „tractatus de emendatione intellectus est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus.

In 8. Epist. VIII vom 3. April 1663 (pag. 26 unserer Ausgabe) sagt Oldenburg: Et hic in ipso limine rogare mihi fas sit, confecerisne illud tanti momenti opusculum tuum, in quo de rerum primordio earumque dependentia a prima causa, ut et de intellectus nostri emendatione tractas. Die genaue Titelangabe weist auf eine ganz bestimmte Mittheilung Spinoza's an Oldenburg hin, dagegen scheinen die ersten Worte auf einen Irrthum von Seiten des Correspondenten zu beruhen. Oder sollte Spinoza wirklich ursprünglich die Absicht gehabt haben in einem und demselben Werke de rerum primordio earumque dependentia a prima causa und de emendatione intellectus zu handeln? Sollte jene erkenntnisstheoretische Abhandlung vielleicht die Einleitung zu dem grösseren Werke bilden, von welchem Spinoza als von einer Darstellung seiner „Philosophie“ spricht? Für eine Lösung dieser Frage ist uns kein Anhalt gegeben, ebenso wenig wie für eine Entscheidung darüber, ob, wenn Oldenburg, wie es den Anschein hat, zwei Schriften zusammenwirft, unter dem tractatus de primordio rerum die kleine Ethik (tractatus de Deo) oder das Hauptwerk unsres Philosophen — das dem Hauptinhalte nach seinem Abschluss nahe sein musste — gemeint ist. In 44. Epistola XLII (pag. 123 dr. Asg.) vom 10. Juni 1666 giebt Spinoza die Grundzüge seiner Methodenlehre. Das oben angeführte Zeugniss des Herausgebers der opera postuma wird es

rechtfertigen, dass wir der erst in den nachgelassenen Werken erschienenen Abhandlung diesen Platz in der Reihenfolge der Schriften anweisen.

3. Die principia philosophiae Cartesianae, ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt, erschienen noch bei Spinoza's Lebzeiten 1663. 9. Epistola IX u. 36. Epist. XXXIV geben über die Entstehung dieser Schrift Auskunft.[1])

Hiermit ist zu vergleichen 36. Epist. XXXIV (vgl. S. 103 dr. Ausg.), worin Spinoza 1665 an Blyenbergh schreibt: De opere vero super Cartesium nec cogitavi nec ulteriorem ejus gessi curam, postquam sermone Belgico prodiit et quidem non sine ratione quam hic recensere longum foret.

Der Vollständigkeit wegen mag auch hier noch das eine Stelle finden, was der Herausgeber der hinterlassenen Werke in der Vorrede über diese Schrift bemerkt (cf. praefatio Blatt 3 sine pagina zu der Ausgabe: Renati des Cartes principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Bened. de Spinoza Amstelodami 1663): Animadverti tamen vel imprimis velim in his omnibus, nempe tam in I et II princip. partibus, ac fragmento tertiae, quam in cogitatis suis metaphysicis authorem nostrum meras Cartesii sententias illarumque demonstrationes, prout in illius scriptis reperiuntur; aut quales ex fundamento ab illo jactis per legitimam consequentiam deduci debebant proposuisse. Cum enim discipulum suum Cartesii philosophiam docere promisisset, religio ipsi fuit, ab ejus sententia latum unguem discedere aut quid quod ejus dogmatibus aut non responderet aut contrarium esset dictare. Quamobrem judicet nemo illum hic aut sua aut tantum ea quae probat docere. Quamvis enim quaedam vera judicet, quaedam de suis addita fateatur, multa tamen occurrunt, quae tanquam falsa rejicit et a quibus longe diversam fovet sententiam. Cujus notae inter alia, ut ex multis unum tantum in medium afferam, sunt quae de voluntate habentur Schol. Prop. 15 part. I principior. et cap. 12 part. II Appendic. quamvis satis magno molimine atque apparatu probata videantur: Neque enim eam distinctam ab intellectu, multo minus tali praeditam esse

---

[1]) Vgl. 9. Ep. IX, S. 27 ds. Bds. von: Quum mense Aprili — moratus sum.

libertate existimat. Etenim in his asserendis, ut ex dissertat. de method. part. 4 et medit. 2, aliisque locis liquet, tantum supponit non probat Cartesius, mentem humanam esse substantiam absolute cogitantem. Cum contra author noster admittat quidem, in rerum natura esse substantiam cogitantem, attamen neget illam constituere essentiam mentis humanae, sed statuat, eodem modo, quo extensio nullis limitibus determinata est, cogitationem etiam nullis limitibus determinari, adeoque quemadmodum corpus humanum non est absolute, sed tantum certo modo secundum leges naturae extensae per motum et quietem determinata extensio, sic etiam mentem sive animam humanam non esse absolute sed tantum leges naturae cogitantis per ideas certo modo determinatam cogitationem, quae necessario dari concluditur ubi corpus humanum existere incipit. Ex qua definitione non difficile demonstratu esse putat voluntatem ab intellectu non distingui, multo minus ea, quam illi Cartesius adscribit, pollere libertate; quin imo ipsam affirmandi et negandi facultatem prorsus ficticiam; τὸ autem affirmare et negare nihil praeter ideas esse; caeteras vero facultates, ut intellectum, cupiditatem etc. in numerum figmentorum aut saltem illarum nationum reponi debere, quas homines ex eo quod res abstracte concipiunt, formaverunt, quales sunt, humanitas, lapideitas et id genus aliae.

Praetereundum etiam hic nequaquam est, in eundem censum venire, hoc est, ex Cartesii mente tantum dici quod aliquibus in locis reperitur, nempe hoc aut illud captum humanum superare. Neque enim hoc ita accipiendum, ac si ex propria sententia talia proferret noster author.“

4. Auf die Veröffentlichung des tractatus theologico-politicus beziehen sich 7. Ep. VII. 1663 [1]) und wohl auch 18. Ep. XVII. [2])

5. Ueber die Abfassung des tractatus politicus giebt uns der Briefwechsel keinen Aufschluss.

Aus Meyer's Hinweisungen in der Vorrede, so wie aus der Bemerkung der 65. Epist. LXIII (cf. S. 176 dr. Ausg.): „generalia in Physicis quando impetrabimus? Novi te jam

---

[1]) S. S. 22 ds. Bds. von „Omnine consulerem tibi — ignorantem reformides.“

[2]) S. S. 49 ds. Bds. von „Nolui dimittere — stabilire allabores“.

modo magnos in iis fecisse progressus," erfahren wir, dass Spinoza auch Entwürfe zu naturwissenschaftlichen Arbeiten gemacht habe. Der von Meyer als vernichtet bezeichnete tractatus de Iride ist neuerdings aufgefunden worden.

6. Ueber die Zeit, in welcher Spinoza das in der Ausgabe der opera postuma 1677 veröffentlichte Fragment der hebräischen Grammatik abfasste, erhalten wir gleichfalls keine Auskunft. Inwieweit der Philosoph von der Absicht geleitet gewesen sei, den Grundgedanken seiner Lehre, das Verhältniss der Attribute zur Substanz betreffend, auf das Gebiet der Sprachphilosophie zu übertragen und unter diesen Gesichtspunkte ein grammatisches System aufzustellen, kann füglich dahingestellt bleiben. —

Dies jedoch ergiebt sich wohl unzweifelhaft aus dem Briefwechsel, dass diejenigen Schriften Spinoza's, welche für seine Stellung innerhalb der Entwickelungsgeschichte der Philosophie entscheidend sind, ihrer Entstehung nach einer relativ frühen Epoche seines Lebens angehören, mit Ausnahme des tractatus politicus, von dem wir vermuthen dürfen, dass er ebenso wie die Principien der cartesianischen Philosophie seine Entstehung einer äussern Anregung, etwa von Seiten eines befreundeten Staatsmannes, verdankt. Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir annehmen, dass alle auf uns gekommenen Schriften unseres Philosophen ihrem wesentlichen Inhalt nach bis zu oder kurz nach dem Jahre 1665 vollendet gewesen sind. In dem tractatus politicus zeigt sich uns Spinoza, um dies gleich hier zu bemerken, ebenso als selbstständiger Kenner der Staatslehre des Hobbes, wie er in den Principien der cartesianischen Philosophie als gewissenhafter, gleichwohl aber in der eignen Ueberzeugung vielfach abweichender Darsteller der Lehre des Cartesius sich erkennen lässt.

Dürfen wir annehmen, dass der kaum dreissigjährige Spinoza, als Oldenburg zu ihm in persönliche und briefliche Beziehung trat, wenn auch nicht durch veröffentlichte Schriften so doch durch Entwürfe zu wissenschaftlichen Arbeiten, welche im Freundeskreise handschriftlich circulirten, sich bereits eine gewisse Berühmtheit erworben hatte, und erfordert es die Natur der Untersuchungen, besonders derjenigen, welche sich auf die Bibelexegese beziehen, dass wir auch ihre erste schriftliche Darstellung bis in die Zeit der Ausschliessung aus der Synagogengemeinschaft zurückverlegen, so ist es wesentlich das Jahr-

zehnt zwischen 1655—1665, in welches Spinoza's productive schriftstellerische Thätigkeit fällt. Dies ist wohl auch der Eindruck, den wir aus der Lectüre des Briefwechsels erhalten.

Später sind es nicht sowohl neue Entwürfe als die Sorge für Ausführung und Veröffentlichung der unternommenen wissenschaftlichen Arbeiten, welche unsern Philosophen beschäftigen, wie sich dies gleichfalls aus mannigfachen Aeusserungen in seinen Briefen ergiebt.

Nach diesen Hinweisungen auf die Bedeutung des Briefwechsels für das Leben und die Abfassungszeit der Schriften Spinoza's müssen wir uns darauf beschränken, kurz diejenigen Briefe zu berühren, welche für die Erörterung der Hauptpunkte der Lehre unsres Philosophen von besonderer Wichtigkeit sind.

Es ist schon früher hervorgehoben, dass hiebei zu unterscheiden ist, zu welcher Zeit und an welche Person die Briefe gerichtet sind, besonders der letztere Punkt bleibt zu beachten. Es ist leicht erklärlich, dass Spinoza auch philosophische Fragen demjenigen anders beantwortet, der sich über Gespenster- und Geisterspuk bei ihm glaubt Raths erholen zu können, als demjenigen, der, wie der jugendliche Tschirnhausen, ein tiefes Interesse und Verständniss für das erkenntnisstheoretische Problem der Philosophie in seinem Zusammenhange mit der Attributenlehre zeigt.[1])

Die Zeit der Abfassung der Briefe fällt jedoch im Ganzen weniger in's Gewicht, denn selbst die frühesten, die von Oldenburg und van Vries, zeigen uns Spinoza zur selben Zeit, in welche die Abfassung der princip.-philos. Cartesianae fällt, als bereits weit vorgeschritten in der Entwickelung einer selbständigen Weltanschauung.

Für die Lehre von Gott als der einen, unendlichen Substanz (Eth. I, Prop. XI u. XIV: Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit, und: praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia; vergleiche auch hierzu das Scholion zur Eth. Prop. X, welches betont, dass durch die Mehrheit der Attribute die Einheit und Einzigkeit der Substanz nicht

---

[1]) cf. 68. Ep. LXVI S. 181 f.: „ad dubia pergo — nullam hic dubitandi rationem video.“

alterirt werde und besonders die Stelle am Ende des Scholions S. 87, wo die bisher zugelassene Möglichkeit einer Mehrheit der Substanzen beseitigt wird) ist besonders Brief 43 (XLI) zu beachten, wo Spinoza aus der Unendlichkeit der Substanz deren Einzigkeit abzuleiten sich zur Aufgabe macht.

Der Brief ist die Antwort auf einen solchen vom 19. Mai 1663 und gehört zu denen, welche an Huygens gerichtet sein sollen. Huygens Briefe werden nicht mitgetheilt, aber wir sehen aus Spinoza's Antworten, dass der bedeutende Optiker — als solchen kennzeichnet den Empfänger des Briefes der Schluss — sich auch für die höchsten Probleme der Metaphysik lebhaft interessirt. Spinoza legt seiner Erörterung die 6. Definition zu Grunde, deren Richtigkeit zugegeben ist und beseitigt nun die Schwierigkeit gegen die Lehre von der Einzigkeit der Substanz, s. S. 120 ff. ds. Bds., von den Worten „sextam absolute concedis — judicium ferre poteris.“ Die Briefe 41 (XXXIX) — 43 (XLI) sind überhaupt einer näheren Begründung der Lehre von der Einzigkeit Gottes gewidmet.

Den in Eth. I, prop. XVIII vorgetragenen Satz „Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens“ erläutert unser Philosoph in Brief 22 (XXI) an Oldenburg. Letzterer gedenkt des Anstosses, welchen diejenigen Stellen des theolog.-polit. Tractates erregen, wo in zweideutiger Weise von Gott und der Natur gesprochen wird. Hierauf gesteht Spinoza zu, dass er in diesem wie noch zwei andern Punkten eine von den Christen seines Zeitalters abweichende Ansicht habe (vergl. die Stelle „Sed ut — tota errant via S. 53 ds. Bds.). Trendelenburg führt in seiner mehrfach erwähnten Abhandlung (Historische Beiträge, Band III, S. 356) eine Stelle aus den „Cogitationes privatae des Cartesius an (s. Oeuvres inedites de Descartes publiées par le comte Foucher de Careille 1859 I, p. 14): tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et hominem Deum.“ Joël hebt in seiner Schrift zur Genesis der Lehre des Spinoza hervor (S. 10), dass gerade diese drei Wunder bei Maimonides, Gersonides, Creskas eine Erörterung gefunden hatten, die dem Spinoza das Verharren in den cartesianischen Voraussetzungen zur Unmöglichkeit machte.

Ist Gott causa immanens, so kann er auch nicht —

wenigstens nicht in dem gewöhnlichen Sinne — causa libera sein. Vergl. die Stelle in Brief 64 (LXII) S. 173: Ego eam rem — necessitate ponere zur Erläuterung der Def. VII, Eth. I. Auf die ethischen Consequenzen weist schon Oldenburg in Brief 23 (XXII) (vgl. Spinoza's Bemerkungen im folgenden Briefe) und besonders Blyenbergh in seinem Briefwechsel hin. Brief 62 (LX) beantwortet Spinoza die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes dahin: Deum enim non imaginari sed intelligere possumus, vergl. die Stelle S. 169 ff.: ad quaestionem tuam — ignarus essem.

Die Fassung des Gottesbegriffes unter dem Begriffe der Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes — der Terminus substantia war von der scholastischen Philosophie übernommen — erschien dem Zeitalter unsers Philosophen nur als Consequenz der cartesianischen Lehre und war nur anstössig in der Gleichsetzung mit dem Naturbegriff (Deus sive natura). Hier war der Punkt, von dem aus die theologische wie die philosophische Kritik, letztere auch vom Standpunkt der cartesianischen Philosophie aus sich gegen die Lehre Spinoza's zu gewichtigen, zunächst metaphysischen Einwürfen berechtigt glaubte. Der Verlauf des Briefwechsels mit Blyenbergh zeigt deutlich, wie klar das Bewusstsein in Spinoza sich entwickelt hatte, dass eine Verständigung mit den Vertretern dieser Standpunkte nicht denkbar sei.

Der Entschluss, Anmerkungen zu seinem theologisch-politischen Tractat zu schreiben, kann wohl so gedeutet werden, dass sich der Philosoph vor neuen Verketzerungen schützen wollte, welche ihn bei zunehmender Kränklichkeit in den letzten Lebensjahren schwerer treffen mussten, als in seiner Jugend, jedoch die Selbständigkeit des philosophischen Standpunktes aufzugeben, welche er bereits als Bearbeiter der Principien der cartesianischen Philosophie und besonders in dem Anhange zu denselben, in den „metaphysischen Gedanken“ für sich in Anspruch genommen hatte (vgl. Meyer's Vorrede zu den Principien), daran dachte Spinoza sicherlich nicht.

Richtig ist, dass mit Rücksicht auf die philosophische Einsicht und den Standpunkt der Empfänger nicht alle Briefe Spinoza's für die Erläuterung seiner Lehre den gleichen speculativen Werth beanspruchen, wie bereits oben bemerkt ist. Jedenfalls aber hat der mannigfache

briefliche Verkehr mit Leuten von verschiedener wissenschaftlicher Bildung und Einsicht unserem Philosophen Anregung dazu gegeben, sich über die Grundgedanken und Consequenzen seiner Weltanschauung immer mehr klar zu werden.

Die Grundgedanken seiner Metaphysik, wie sie in der späteren Darstellung das erste Buch der Ethik giebt, finden wir bereits in Brief 42 (XL) (vom 10. Mai 1666, S. 117 ff. ds. Bds.), welcher sich eng an die in Brief 41 (XXXIX) gegebenen Voraussetzungen anschliesst. Abweichend ist besonders die Anwendung des Begriffes perfectio und imperfectio; in einem Sinne wie ihn Spinoza später vermeidet.

Schon frühe ist der Einwurf erhoben worden, wie sich mit der Lehre von der Wesenseinheit der Substanz, als welche Spinoza schon im zweiten Briefe vom Ende September 1661 Gott definirt (siehe die Defin. S. 4 ff. ds. Bds.) die Annahme unendlich vieler, oder doch wenigstens — um gleich bei dem stehen zu bleiben, was von Bedeutung für die weitere Entwicklung des Systems wird — mehrerer Attribute vereinigen lasse.

In Brief 4 (IV) S. 10: Per substantiam — alterius rei und Brief 2 (II) S. 5: Per attributum — alterius rei sind die Definitionen von Substanz und Attribut völlig gleichlautend. Auch Simon van Vries nimmt Anstoss daran dass sich mit der wesentlichen Natur der Substanz eine Mehrheit von Attributen solle vereinigen lassen und knüpft hier an das jetzige Scholion zu Prop. X [1]) des ersten Theiles der Ethik an: „Ex his apparet quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere. Id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa simul in ipsa fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura

[1]) In dem Text des Briefes 28 (XXVI) S. 64 ds. Bds., wie er jetzt von van Vloten veröffentlicht ist, ist dies Scholion als drittes zu Eth. I, prop. 8 bezeichnet. Vergleiche darüber auch S. 20 der Einleitung ds. Bds.

clarius quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat; et consequenter nihil etiam clarius quam quod ens absolute infinitum necesse sit definiendum (ut def. 6 tradidimus) ens, quod constat infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit. Signis autem jam quaerit, ex quo ergo signo diversitatem substantiarum poterimus dignoscere, legat sequentes propositiones, quae ostendunt in rerum natura non nisi unicam substantiam existere, eamque absolute infinitam esse, quaprovter id signum frustra quaereretur.“

Nach van Vries' Meinung hebt die Mehrheit der Attribute nothwendig die Wesenseinheit auf. Spinoza beharrt aber in Brief 29 (XXVII) darauf, dass sich der Begriff eines unendlichen Wesens, zu dessen Bestimmungen die Einheit gehört, nicht anders fassen lasse, als indem man sich in ihm unendlich viele Attribute denkt (s. die Stelle des eben angezogenen Briefes S. 65: „Quod autem dicis — unde ens absolute infinitum definiendum est“).

Aber in demselben Briefe finden wir auch jene Aeusserung, welche Anlass geworden ist zu der Verschiedenheit der Auffassung der Attributenlehre Spinoza's. Es ist schon bemerkt, dass in dem Briefwechsel mit Oldenburg die Definition der Substanz und des Attributes ganz gleichlauten: „per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, et idem per attributum intelligo“ aber hier folgt nun der Zusatz: „n i s i q u o d a t t r i b u t u m d i c a t u r r e s p e c t u i n t e l l e c t u s, s u b s t a n t i a e c e r t a m t a l e m n a t u r a m t r i b u e n t i s (cf. Eth. I, Defin. 4: per attributum intelligo id, quod i n t e l l e c t u s d e s u b s t a n t i a p e r c i p i t tanquam ejusdem essentiam constituens).

Seine Erklärung „idem per attributum intelligo“ erläutert nun Spinoza durch folgenden Zusatz (S. 66 ds. Bds.): Haec inquam definitio satis clare quid per substantiam sive attributum intelligere volo, explicat. Vis tamen, quod minime opus est ut exemplo explicem quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parcus videar duo adhibebo. Primo dico per I s r a e l e m intelligi tertium patriarcham; idem per J a c o b u m intelligo, quod nomen Jacobi ipsi imponebatur proptera quod calcem fratris apprehenderat. Secundo per p l a n u m intelligo id quod omnes radios

lucis sine ulla mutatione reflectit; idem per album intelligo nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis.

Anknüpfend an den Satz: per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens hat J. E. Erdmann [1]) die Attribute als blosse Betrachtungsweisen des Verstandes, der sie an die Substanz heranbringt, ohne dass die indeterminirte Substanz selbst etwas damit zu thun habe, aufgefasst.

H. C. W. Sigwart weisst in seiner schätzbaren Schrift „der Spinocismus historisch und philosophisch erläutert, Tübingen 1839" S. 247, Anmerkung 107 darauf hin, dass Erdmann die erste Anregung dieser Auffassung und den Hauptgedanken wohl von Hegel genommen habe (vergl. dessen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie Bd. III, S. 380 u. a. St.). Erdmann giebt nun seiner Kritik der Attributenlehre Spinoza's folgende Fassung: „Die Attribute kommen von Aussen zur Subtanz. Schon das Wort deutet darauf hin. Nicht was der Substanz eigen ist (proprium, proprietates), sondern quod ei attribuitur (sc. ab alio)."

Sp. sagt ferner in der Definition nicht: dass die Attribute die Substanz ausmachen, sondern sie seien, was der Verstand an ihr wahrnimmt, und wo er den Ausdruck braucht, dass die Attribute das Wesen der Substanz ausdrücken (exprimunt), ist es immer der Verstand, für den das Wesen so ausgedrückt wird. Der Verstand aber gehört, wie Spinoza ausdrücklich sagt, nicht zur Substanz als solcher. Die Attribute sind also Bestimmungen, welche ein äusserer Verstand als solcher an die Substanz bringt, die an sich ganz bestimmungslos ist. Sie kann keine Bestimmung, d. h. Negation in sich zu lassen [2]). Soll nun etwas Bestimmtes

---

[1]) In seinem Versuche einer „wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie" Bd. I, Abthlg. II 1836, S. 59 ff., sowie in seinen „Vermischten Aufsätzen" 1846, in der Abhandlung: die Grundbegriffe des Spinocismus S. 147—152, und „Grundriss der Geschichte der Philosophie" 1866, II, S. 314 ff.

[2]) Erdmann fasst hier den Satz: Omnis determinatio est negatio (Brief 52 (L) S. 151) in einem Sinne, in welchem der

von ihr ausgesagt werden, so kann es nur geschehen, indem der Verstand an sie Bestimmungen heranbringt. Deshalb kann auch Spinoza, wo er von der Substanz gesprochen hat, hinzufügen, dass das Attribut ganz dasselbe sei wie die Substanz, nur dass es Attribut genannt wird im Verhältniss zu einem Verstande, welcher der Substanz eine bestimmte Natur zuschreibt. Die Attribute sind also Bestimmungen, welche allerdings das Wesen der Substanz ausdrücken, weil sie es aber auf eine bestimmte Weise ausdrücken, die Substanz selbst aber keine bestimmte Weise des Seins hat, fallen sie ausserhalb der Substanz in einen betrachtenden Verstand!

Dieses äusserliche Verhältniss der Substanz zu den Attributen zeigt sich auch wenn man zusieht, wie viele und welche Attribute der Substanz Spinoza annimmt. Wären die Attribute etwas der Substanz selbst Inhaerirendes und ihr Nothwendiges, so müsste von einer bestimmten Zahl von Attributen die Rede sein, d. h. von gerade so vielen, als der Substanz eigen sind. Aber eine solche Nothwendigkeit, d. h. Bestimmtheit ist nicht in ihr, also ist sie ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an sie gebracht werden. Ebensowenig kann sie aber irgend ein Attribut von sich ausschliessen, weil dies hiesse, ihr eine bestimmte Idiosynkrasie zuschreiben; also wird gesagt, dass die Substanz unendlich viele Attribute habe, d. h. es können alle möglichen Attribute in sie gesetzt werden. Trotz dieser unendlich vielen Attribute, wird sie nur unter zwei Attributen betrachtet, unter dem Attribut des Denkens und dem der Ausdehnung. Gott oder die Substanz ist also denkend, sofern der Verstand ihn unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; und zwar liegt der Grund dazu, dass er nur unter diesem Attribut betrachtet wird, nicht in Gott, sondern darin, dass der betrachtende menschliche Geist (oder die Idee eines existirenden Körpers) nur Ausdehnung und Denken in sich findet. Darum wird Gott nur unter diesen

---

Geist der Lehre Spinoza's ihn zu fassen nicht gestattet. Determinatio ist hier nicht in der Bedeutung von „Bestimmung" sondern von „Einschränkung" zu nehmen, wie negatio dann an die privatio, *στέρησις*, der scholastischen Philosophie erinnert.

beiden betrachtet. Das hindert Spinoza aber nicht zu sagen, er habe von Gott eine ebenso klare Idee wie von einem Triangel, obwohl er viele Attribute Gottes nicht kenne. Also nur unter zwei Attributen wird die Substanz betrachtet. Dass es aber nicht scheine, als bestimme sie selbst sich gerade zu diesen beiden, werden sie zu zwei zufällig ausgewählten von den unendlich vielen (d. h. für die Substanz zufällig)."

„Deswegen sind dann auch die Attribute als ganz selbständig gefasst, oder müssen per se begriffen werden. Sie haben diese Selbständigkeit erstlich gegen einander und müssen sie haben, weil ein äusserer Verstand bald so bald anders die Substanz betrachtet, der Begriff der Attribute aber ist sogar nicht abhängig von dem Begriff der Substanz, eben weil sie certam essentiam ausdrücken können sie nicht nothwendige Folgen aus der, jede Bestimmung ausschliessenden Substanz sein. Die Bestimmtheit ist der Substanz fremd, also kann ihr bestimmtes Wesen, d. h. das Attribut, nicht aus ihr erklärt werden, sondern muss per se begriffen werden. Mit dieser Selbständigkeit der Attribute ist aber die Einheit der Substanz gar nicht gefährdet. Vielmehr nur dadurch, dass die Attribute als selbständig gefasst werden, kann die Einheit der Substanz erhalten werden. Wären sie in ihrer Bestimmtheit vom Begriff der Substanz abhängig, so müsste in dieser ein Trieb, sich in den Attributen zu expliciren, d. h. sich zu bestimmen, also Negation angenommen werden, und sie wäre nicht mehr die eine mit sich identische Substanz." Soweit Erdmann.

Trendelenburg bemerkt dagegen: „Man verfehlt den Sinn der Attribute, wenn man sie auffasst, als ob der Verstand sie als Betrachtungsweise, mit der die indeterminirte Substanz nichts zu thun habe, an die Substanz heranbringe, wenn man Gott als das Wesen mit den unendlichen Attributen definirt, aber die Attribute zu blossen Betrachtungsweisen des Verstandes macht und sie nur in unsere Auffassung verlegt. Eine solche Auffassung entsteht aus der Analogie der uns geläufigen kantischen Ansicht, die die Formen der Anschauung, in welche wir die Dinge fassen und die Stammbegriffe des Verstandes, durch welche wir sie denken, nur dem Subjecte zuspricht.

Diese Ansicht widerspräche dem auf das Reale gerichteten Spinoza, sie widerspräche der metaphysischen Lehre des Spinoza, nach welcher es nichts giebt als die Substanz und die Modi, welche Affectionen der Attribute Gottes sind (Eth. I, axiom. 1, vergl. def. 5, I. 4. dem. I. 25. cor. I. 28 u. s. w.), sie widerspräche ebenso der Erkenntnisslehre des Spinoza, nach welcher die adäquaten Vorstellungen des Intellectus auf Principien beruhen, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind (quae aeque in parte ac in toto sunt Eth. II. 38); sie würde den intellectus, der Ewiges erkennt, zur Imagination machen, welche die Quelle der inadäquaten Vorstellungen ist. Diese Ansicht, welche Erdmann durchgeführt und auch neuerdings festgehalten hat, führt auf solche und andere Widersprüche." (Histor. Beiträge III, S. 366 ff.)

Auf die Widersprüche näher eingehend, sagt Trendelenburg in der Abhandlung „Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg" (vgl. Histor. Beitr. II, S. 41 Anmerkung): „Entweder der intellectus hat adäquate Vorstellungen, welche die Sache wiedergeben, was Spinoza überall behauptet (vgl. z. B. eth. II, 435 schol. Ende), und dann bringt er die unumgänglichen Grundbegriffe der Attribute nicht an die Substanz heran, oder er bringt sie von aussen heran, und dann werden adäquate Vorstellungen unmöglich, indem ihr Grund verloren geht, Principien, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind (eth. II, 38). Ueberhaupt darf die Substanz, die als causa sui zugleich causa rerum ist, nicht mit einem nackten Substrat verwechselt werden, an welches der Verstand Denken und Ausdehnung äusserlich heranbrächte, wie in der eingehenden Schrift C. H—r. Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten dargestellt, Bern 1850, S. 32 erörtert ist. Die Attribute sind ewig und die nothwendigen Attribute werden in optischen Farbenschein verwandelt, wenn der Verstand sogar (vermischte Aufsätze S. 151, vgl. S. 158) einem Betrachter verglichen wird, „„der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und blaues Glas hat, dem also die Sache, die keins von beiden ist, je nachdem er ein oder das andre Auge schliesst, so oder so erscheinen muss.""

„Mit dieser Brille kommt der Verstand, wenn möglich, noch unter die Imagination herab und doch heisst es z. B.

eth. I, 19 deutlich genug: Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna [1]).

Hatte J. E. Erdmann in seiner Auffassung der Attribute als Verstandesbegriffe an Hegel angeknüpft, so weist Kuno Fischer's Darstellung dieses Theiles der Lehre Spinoza's in der Geschichte der neuern Philosophie (2. Aufl. 1865) auf Jacobi in der Schrift „über die Lehre des Spinoza in Briefen, Breslau 1785" und auf Herder (in „Gott, einige Gespräche über Spinoza's System") zurück. Beide fassen die Attribute als Kräfte der einen unendlichen Substanz und ihnen folgt Kuno Fischer in dem angeführten Werke.

Gegen Erdmann's subjectivistische Auffassung stellt Kuno Fischer mit Recht die Frage: „Wenn das Attribut bloss in unserm Verstande und nicht in der Sache selbst enthalten wäre, also keine Realität hätte, wie könnte Spinoza den Satz aufstellen, „„je mehr Realität in einem Wesen enthalten ist, um so mehr Attribute müssen ihm zukommen"" (eth. I, prop. IX, S. 86 unserer Ausgabe der Ethik cf. Brief 29, XXVII).

„Ist hier die mindeste Zweideutigkeit? Ist es etwa zweifelhaft, was Realität im Sinne des Spinoza bedeutet? Um jeden Zweifel zu heben, nehmen wir die 6. Defin. im zweiten Buch der Ethik „„unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe."" Sagt nicht Spinoza, dass jedes Attribut durch sich begriffen werden muss (Eth. I, prop. X, S. 86 unserer Ausgabe)? Wie wäre das möglich, wenn das Attribut nur aus der Natur und den Bedingungen des menschlichen Verstandes abgeleitet werden könnte?

Wenn das Attribut nicht in der That das Wesen der Substanz ausdrückte, so hätte Spinoza niemals schliessen können: was von einem Attribute gilt, das gilt von der Substanz selbst, wenn aus einem Attribute die Theilbarkeit folgte, so wäre die Substanz theilbar. Da es kein Attribut giebt, aus welchem die Theilbarkeit folgt, so ist

---

[1]) Vergl. in der Demonstration: per Dei attributa intelligendum est id, quod divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna.

die Substanz (oder Gott) untheilbar. (Eth. I, pag. XII. XIII.)

Wenn das Attribut nicht dem Wesen der Substanz als solchem zukäme und dasselbe ausmachte, wie könnte Spinoza sagen, was er so oft wiederholt und was in der That keinerlei Zweideutigkeit zulässt: Die Substanz besteht aus unendlich vielen Attributen? . . .

Wären die Attribute nur solche Beschaffenheiten, die wir nach der Art und Weise unserer Erkenntniss Gott beilegen, so ist jener Satz Spinoza's unmöglich: „„Gott und alle seine Attribute sind ewig.““ Wie könnte dann Spinoza sagen: Deus sive omnia attributa ejus? Das heisst doch wohl: Gott nach Abzug aller seiner Attribute gleich Nichts. Und was ist Gott nach Abzug aller unserer Betrachtungsweisen? Er ist und bleibt Alles. So weit also ist diese Erklärungsweise entfernt von der wahren Meinung Spinoza's (s. Kuno Fischer, Bd. I, Thl. II, S. 273 ff.).“

Wie treffend auch Kuno Fischer die Auffassung Erdmann's in Bezug auf Spinoza's Attributenlehre widerlegt, so wenig lässt sich, wie bereits früher bemerkt, ohne gewaltsame Umdeutung einzelner Stellen oder Uebergehung anderer gewichtiger Auseinandersetzungen, besonders in den Briefen seine eigne Ansicht von diesem Theile des Systems Spinoza's als mit dem Grundgedanken der Lehre in Einklang stehend anerkennen.

Jacobi und Herder, denen der historische Zusammenhang und die Entwickelung der Weltanschauung, welche in der Ethik ihren reifen Ausdruck findet, nicht mit der Klarheit erkennbar war, mit welcher wir sie gegenwärtig zu überschauen vermögen, mochten wohl berechtigt sein, wenn sie die Attribute als Wesensbestimmungen und Wesensmanifestationen der Substanz fassten, sie als Kräfte derselben zu betrachten, wie sie ja auch das pantheistische Moment der Lehre auf Giordano Bruno zurückführten, weil sie andere historische Anhaltspunkte bei dem jüdischen Denker nicht aufzufinden Gelegenheit hatten.

Aber Kuno Fischer, dem ein ungleich reicheres historisches Material, sowohl in Bezug auf die gesammte Geschichte der Philosophie als auch in Bezug auf Spinoza zu Gebote steht, war nicht vor die Alternative gestellt, entweder die Attribute mit Erdmann nur als Betrachtungsweisen des menschlichen Verstandes gelten zu lassen oder

sie, um ihre objective Realität festzuhalten, als Kräfte zu fassen.

Lassen wir jedoch Kunó Fischer seine Ansicht selbst darstellen. „Gott ist in der That die Ursache aller Dinge (S. 283), deren innere Ursache. Diese Ursache handelt in jedem Dinge als wirkende Kraft, die sich auf eine völlig bestimmte Weise äussert. Es giebt zahllose Dinge in der Welt, also giebt es zahllose Kräfte in Gott, denn ausser Gott giebt es keine Kraft, überhaupt nichts, das wirkender Natur wäre. Jede Kraft gehört zur wirkenden Natur, also zum Wesen Gottes, sie drückt die wirkende Natur, d. h. ewige und unendliche Wesenheit in einer bestimmten Weise aus; jede Kraft ist in ihrer Art unendlich: jede ist ein Attribut Gottes.

Wie in der Mathematik die zahllosen ewigen Wahrheiten, die in dem Wesen des Raums gegeben sind, mit dem Begriffe des einen Raums nicht streiten, ebenso wenig streiten in der Lehre Spinoza's die zahllosen Attribute mit dem Begriff der einen Substanz; im Gegentheil sie erfüllen dieselbe und begreifen den unendlichen Reichthum der Kräfte, woraus die zahllosen Dinge immer mit derselben Nothwendigkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Attribute setzen die Substanz in Kraft, die sonst nichts wäre als ein starres und unvermögendes Wesen, eine unfruchtbare und leblose Einheit, „die Nacht des Absoluten, in der alle Unterschiede ersterben.“ Die Substanz athmet in den zahllosen Attributen das unendliche Weltleben.

Diese Attribute sind also nicht Substanzen oder Atome, sondern sie sind Potenzen oder Kräfte. So allein können wir jene Alternative vermeiden, die in der Erklärung der Attribute entgegengesetzte Richtung einschlägt: auf der einen Seite wird der Begriff der einen Substanz aufgegeben gegen die Attribute und zersetzt in zahllose Substanzen oder Atome; auf der andern Seite wird der Begriff der Attribute aufgegeben gegen die eine Substanz und die Attribute werden für blosse Erkenntnissformen erklärt, die ausserhalb des Verstandes keine Realität haben. Die Alternative heisst: entweder die Substanz oder die Attribute. Die Bejahung der ersten Seite führt zu der formalistischen Ansicht der Attribute, die freilich den zahllosen Attributen gegenüber nicht einmal den Schatten einer Möglichkeit hat; die Bejahung der andern Seite

führt zu der atomistischen Ansicht der Substanz. Beide Ansichten widerstreiten dem Sinn und den Worten Spinoza's, dessen Lehre auf dem Satz steht: die Substanz und ihre Attribute. Beide Begriffe hängen in dieser Lehre so genau zusammen, wie Ursache und Kraft.

Wir wollen damit nicht gesagt haben, dass in Betreff der zahllosen Attribute Spinoza's Lehre widerspruchslos sei; sie trägt einen Widerspruch in sich, der aber tiefer liegt als der, wo er gesucht wird und der in seinem letzten Grunde dem ganzen System zur Last fällt" fügt Kuno Fischer hinzu, und Trendelenburg zeigt (in den historischen Beiträgen Bd. III, p. 368), dass Kuno Fischer's Auffassung der Attribute als Kräfte den Widerspruch eben so wenig zu lösen vermöge als Erdmann's formalistische Deutung: „Sie steht — nach Trendelenburg — im Widerspruch mit den Verhandlungen, welche uns über diesen Begriff in den Briefen XXVI—XXVIII [28. Brief — 30. Brief dieser Ausgabe] zwischen Spinoza und van Vries überliefert ist, insbesondere der ausdrücklichen Erklärung, welche Spinoza im XXVII. Briefe [29. Brief dieser Ausg.] von dem Attribute giebt. Diese hat nur dann Sinn, wenn Spinoza das Verhältniss verschiedener Attribute so fasste, wie verschiedene Definitionen oder Ausdrücke einer und derselben Sache. Denn dahin gehen seine Erklärungen und Beispiele. Hätte Spinoza unter verschiedenen Attributen lediglich verschiedene Kräfte verstanden, wie etwa am Menschen Gehör und Gesicht und Gehen und Greifen, so hätte Spinoza die Erklärung leichter gehabt. Die Vereinigung und das Zusammenwirken verschiedener Kräfte in Einem Wesen bietet dem gewöhnlichen Bewusstsein gar keine Schwierigkeit, es ist die gemeinfassliche Ansicht aller Welt bei allen Dingen. Spinoza spricht von etwas ganz anderem.

Die verschiedenen Attribute drücken Ein und dasselbe Wesen nur verschieden aus. Daher hat das Beispiel des dritten jüdischen Erzvaters einen guten Sinn, denn Israel drückt an ihm den Gotteskämpfer aus, Jakob aber, dass er die Ferse seines Bruders ergriffen hatte. Dasselbe Wesen wird durch eben (planum) und weiss (album) ausgedrückt; das planum bezeichnet die Ursache, die geometrische Beschaffenheit des Körpers, welche die alte vornewtonsche Optik angab, um den Eindruck des Weissen

im Auge hervorzubringen (cf. schon Aristot. metaphys. Z. 4. p. 1029. b. 16. meteor. III. 6. p. 377. b. 15. Cartes dioptr. c. l. p. 55. ed. Francof. 1685). Die Beispiele sagen praecis, was sie sollen; sie drücken dasselbe Ding verschieden aus, jenes äusserlich im Namen, dieses innerlich im Wesen der Sache. Dies Verhältniss trifft nicht die Kräfte, welche vielmehr Verschiedenes darstellen. Wenn Kuno Fischer die Erklärung Spinoza's im Briefe weg erklärt, weil sie eine briefliche Erklärung sei, die noch dazu einem Schüler gegeben worden, den Spinoza offenbar sehr exoterisch behandle, oder weil sie eine Antwort sei, welche dem Schüler die Sache durch leichte Beispiele fasslich und plausibel machen solle: so darf man fragen, wo dem Spinoza das Plausibelmachen am Herzen liege, wo er den Simon van Vries, dem er das Schwerste der Metaphysik, das erste Buch seiner Ethik, in die Hand gegeben, exoterisch behandle, wo er sonst etwas durch solche Beispiele, welche gerade Falsches zu fassen anleiten würden, fasslich zu machen unternehme? Wenn Kuno Fischer fragt, was sind das für Beispiele, in denen der Gott Spinoza's mit einem jüdischen Erzvater, dann mit der Oberfläche des Körpers verglichen wird? so dürfte zur Antwort dienen, dass Simon van Vries keine Erläuterung des Gottesbegriffs gefordert hatte, sondern nur wie dieselbe Sache auf zwei Weisen könne betrachtet werden [cf. Brief 28 (XXVI) S. 64 unserer Ausgabe]: denn das von Spinoza ihm gegebene Beispiel scheint ihm nicht zwei, sondern nur eine Weise der Betrachtung darzustellen. Es ist für diese Hypothese der Auffassung bedenklich, dass sie, um zu bestehen, nöthig hat, erst eine authentische Deklaration, eine deutliche Erklärung des Spinoza bei Seite zu schieben.

Wenn die Attribute sich wie die verschiedenen Definitionen Einer und derselben Sache verhalten, so ergiebt sich, dass das eine Attribut nicht in das andre übergreifen und dass es keine Einwirkung des einen Attributs in das andre geben kann; denn sie sind dasselbe Ding, nur in verschiedener Beziehung aufgefasst. Die genetische Definition eines Kreises durch den sich um einen Punkt bewegenden Halbmesser und die algebraische Definition nach dem Verhältniss der Ordinaten und Abscissen können nicht aufeinander wirken; sie sind der verschiedene Ausdruck eines und desselben Wesens: Umgekehrt verhält es

sich, wenn die Attribute als verschiedene Kräfte der Einen Substanz aufgefasst werden: Warum sollten diese nicht auf einander wirken? Das Natürliche ist vielmehr, dass sie es thun, wie z. B. unsere motorische Kraft, wenn die Muskeln das Auge öffnen, richten, schliessen auf unsre sensitive Kraft wirkt. Spinoza hat daher im tractatus brevis, wo er die Attribute noch als Kräfte fasst, keine Schwierigkeit gefunden, die Möglichkeit des Zweckes zuzulassen, in welchem eine Einwirkung des Denkens auf die Ausdehnung, des Begriffs auf die Gestaltung der Dinge, gedacht wird. Mit der strengen Fassung der Attribute, dass sie alle dasselbe sind, als die Eine Substanz, nur ausgesagt in Bezug auf den Verstand, der sie betrachtet, tritt nothwendig die scharfe Polemik gegen den Zweck ein. So lange die Attribute Ausdehnung und Denken als zusammengehörige und zusammenwirkende Grundkräfte angeschaut werden, ist der Zweck im Grunde der Dinge denkbar; er hat die Bedingungen seine Möglichkeit in der Grnndannahme.

„„Aus dem Wesen der Einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann, als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung. Diese Ordnung ist der Causalnexus. Nach derselben Causalordnung erfolgen die Modificationen des Denkens und nach derselben die Ausdehnung.““

Diese Erklärung ist nicht aus Spinoza entnommen, sondern ihm geliehen, daher kommt es, dass das: also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung der Nothwendigkeit eines Schlusses entbehrt. Denn es hat an sich gar nichts Widersprechendes, dass die Ordnung im Denken von dem Causalnexus des Zweckes, hingegen die Ordnung in der Ausdehnung von dem Causalnexus der wirkenden Ursache abhänge, wie Leibniz ja einer solchen Annahme folgt. In dem Also zeigt sich demnach eine Lücke, inwiefern der Zweck durch keinen Grund ausgeschlossen wird, und diese Lücke, diesen Riss in dem Zusammenhang dürfen wir der Verkettung der spinozischen Gedanken nicht zuführen.

Warum ist denn bei dieser Erklärung der Attribute als Kräfte der Zweck ausgeschlossen? Aus den Attributen, die doch das Wesen der Substanz ausdrücken, folgt in

dieser Auffassung der Attribute als zusammenwirkender Kräfte die Unmöglichkeit des Zweckes nicht; vielmehr sind darin die Bedingungen seiner Möglichkeit vorhanden. Der verbietende Grund liegt nach Kuno Fischer's Ansicht nicht im Metaphysischen, wo er liegen müsste, sondern im Logischen.

„„Der Zweckbegriff passt nicht in die mathematische Denkweise. Es hat keinen Sinn, wenn man fragen wollte: wozu sind die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten? wozu sind die Radien eines Kreises einander gleich? wozu ist zwei mal zwei gleich vier? Man kann hier nur fragen, warum es sich so verhält? Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge Alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, so giebt es überhaupt keine Zwecke, so ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesentliche Imagination. So wird der Begriff der wirkenden Ursache dem der Finalursache entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus aufgehoben und verworfen. [1]) Gilt die mathematische Methode in ihrem strengen Verstande als die Richtschnur aller wahren Erkenntniss, so muss die Weltordnung so gedacht werden, dass sie mit dieser Methode übereinstimmt."" Wir vermissen das Citat einer Stelle aus Spinoza, welche darum den Zweck verwirft, weil er der geometrischen Methode widerspreche, weil er in die mathematische Denkweise nicht pass. Sonst fügt sich die Methode der Natur des Objectes, aber aus der Methode kann nicht die Natur des Objectes folgen. In dem Anhang zum ersten Buch der Ethik sagt Spinoza nur, dass die Mathematik, aber auch noch andere Gründe, die Menschen des Vorurtheils, die Natur auf menschliche Zwecke zu beziehen, entwöhnt habe. [2])

---

[1]) Kuno Fischer a. a. O. S. 233 ff., vgl. J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1866. II. S. 51.

[2]) eth, I, app. p. 71. nisi mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset; et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quia hic numerare supervacaneum est) a quibus fieri potuit, ut homines

Es ist richtig, dass die mathematischen Gebilde, Figuren und Zahlen, mit ihren Eigenschaften nur aus der wirkenden Ursache verstanden werden. Aber der Grund dass der Zweck nicht in die mathematische Denkweise passe, ist nicht im Sinne der geometrischen Methode ersonnen. Spinoza stellt uns seine Ethik im Gange des Euclides dar. Und womit beginnen die Elemente des Euclides? Mit einem Zweck; denn sie beginnen mit einer Aufgabe, ein gleichseitiges Dreieck zu construiren. Das ganze geschlossene System schreitet dadurch fort, dass es durch Lehrsätze Aufgaben lösen und durch Aufgaben (Construction) Lehrsätze beweisen lehrt; es ist eine von Erkenntnissen der wirkenden Ursache und Erkenntnissen der durch sie erreichbaren Zwecke gefügte Kette. In der angewandten Mathematik, z. B. der Mechanik, werden durch die mathematische Methode durchweg Zwecke erreicht. In dem Briefe, den Spinoza an Leibniz schreibt [54. ep. LII, S. 152 u. 153 dieser Ausgabe], handelt es sich um optische Zwecke, welche die Mathematik stellt und möglich macht. Leibniz, der wohl wusste, was in die mathematische Denkweise passe, stellt sich Gott nach mathematischer Analogie vor, bald wie Plato, nach dessen Worte Gott immer Geometrie übt, als Architect der Welt, bald als einen construirenden Geometer, wenn er sagt: Gott hat das Vollkommenste gewählt, d. h. dasjenige, was zugleich das Einfachste in den Voraussetzungen und das Reichste in den Erscheinungen ist.

Es ist der Mathematik eigen, die allgemeinsten Formen der wirkenden Ursache zu erkennen und durch diese Erkenntniss mittelst der wirkenden Ursache Zwecke zu erreichen. Anders denkt es sich die teleologische Ansicht auch nicht. Ehe wir daher die Stelle des Spinoza kennen, dass Spinoza darum den Zweck aus der Natur gestrichen, weil er nicht in die mathematische Denkweise passe, suchen wir den Grund anderswo und nur da, wo er nach dem Begriff des Zweckes allein liegen kann, im Metaphysischen und nicht in einer Denkweise, in Spinoza's Grundanschauung des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung, in seiner Lehre von den Attributen. Wo die Attribute als zusammenwirkende Kräfte genommen werden,

---

communia haec praejudicia animadverterent et in verum rerum cognitionem ducerentur.

ist er möglich; wo indessen, wie Spinoza ausdrücklich erklärt, als verschiedene Definitionen desselben Wesens, ist er unmöglich.

Wie die beiden erörterten Cardinalpunkte der Lehre Spinoza's: die Einzigkeit der unendlichen Substanz und die Mehrheit der Attribute, ferner die Einschränkung der unendlich vielen Attribute auf eine Zweizahl in Bezug auf den erkennenden Verstand schon frühzeitig Gegenstand brieflicher Auseinandersetzung waren, so ist es auch ein drittes vom Standpunkt Spinoza's sich ergebendes Problem dessen Lösung gefordert wird.

In Freundeskreisen war sicher auch schon das bekannt, was jetzt nach der letzten Bearbeitung, den Inhalt der Sätze XXIX (c. Schol.) und XXX des ersten Theiles der Ethik bildet: In natura non nisi una substantia datur nempe Deus, nec ullae aliae affectiones quam quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt, heisst es in prop. XXX. Zum vollen Verständniss dieser Stelle ist auf das zurückzugehen, was in prop. XXIX und deren Schol. hierauf Bezug hat: „Modi divinae naturae, sagt Spinoza in der demonstratio zu diesem Satz, ex eadem etiam necessario, non vero contingenter secuti sunt; idque vel quatenus divina natura absolute, vel quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur. Porro horum modorum Deus non tantum est causa, quatenus simpliciter existunt, sed etiam quatenus ad aliquid operandum determinati considerantur.

Schol. Antequam ulterius pergam, hic quid nobis per naturam naturantem et quid per naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecendentibuc jam constare existimo, nempe, quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

Schon von Eth. I, prop. XXI ab stellt sich Spinoza die Aufgabe, zu zeigen, wie der Uebergang von der einen unendlichen Substanz zu der Reihe der endlichen Dinge

zu denken sei; er ist sich der hierbei zu Tage tretenden Schwierigkeiten wohl bewusst, und sucht sie in dem Schol. zu Prop. 27 [1]) zu beseitigen, indem er zwischen Dingen unterscheidet, welche Gott als deren nächste Ursache unmittelbar hervorgebracht und zwischen solchen, als deren entferntere Ursache im eigentlichen Sinne Gott nicht bezeichnet werden dürfe.

Das Scholion mag wohl seinen Ursprung oder wenigstens seine Fassung in der letzten Redaction wesentlich dem Umstande verdanken, dass Tschirnhausen in epist. [67 LXV] eine Erklärung darüber verlangt, was unter unmittelbaren und mittelbaren Modis zu verstehen sei.

Nachdem er gefragt 1. ob wir mehrere Attribute Gottes als Denken und Ausdehnung zu erkennen vermögen, 2. ob der von unserem Intellect seinem Wesen und seiner Existenz nach durchaus verschiedene Intellect Gottes, der also mit dem unsrigen überhaupt nichts gemein habe, auch nicht als Ursache unseres Intellects gedacht werden dürfe; 3. ob es nicht Wesen gäbe, welche drei, vier und mehr Attribute haben — kommt er auf den Unterschied zwischen unmittelbaren und mittelbaren Modificationen. Quarto, heisst es an der angeführten Stelle, eorum quae a Deo immediate producta sunt, quaeque mediante infinita quadam modificatione producuntur, exempla desiderarem. Prioris generis cogitatio et extensio posterioris vero in cogitatione, motus in extensione esse videntur. Spinoza antwortet auf die letzte Frage in epist. [68 LXVI]: „Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen eadem, de quo vide schol. lemmatis 7. ante prop. 14. ethic. part. 2."

Hatte Spinoza, um den Weg aus der Unendlichkeit in die Welt der endlichen Dinge (Modi) nehmen zu können, den Begriff der unendlichen Modificationen aufgestellt und damit wenigstens eine formale Lösung des Problems versucht, so gesteht er in einem andern Punkte, fast am Ende seines Lebens (im Juli 1676) ein, dass er auf eine

[1]) S. 102 unserer Ausgabe der Ethik.

genügende Beantwortung der Frage noch nicht vorbereitet sei, was um so beachtenswerther ist, als seine Ethik, welche zu dieser Zeit nach ihrer letzten Bearbeitung vollendet sein musste, ihm sicherlich das Problem nahe genug gerückt hatte.

Auf die Bemerkung in Ep. [73 LXXI], dass es nicht bloss schwer, sondern geradezu unmöglich sei, aus dem Begriff der Ausdehnung, wie sie Descartes auffasst, nämlich als eine ruhende Masse, das Dasein der Körper zu beweisen, antwortet Spinoza in Ep. [74 LXXII]: Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori posset demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit.“

Für die gesammte Naturauffassung Spinoza's ist das wichtig, was er in 16. Ep. XV S. 44 ff. gegen Ende des Jahres 1665 über den Begriff des Ganzen und der Theile, über die Uebereinstimmung der Theile mit dem Ganzen sagt; er erinnert ausdrücklich daran, dass er der Natur weder Schönheit noch Hässlichkeit, weder Ordnung noch Verwirrung zutheile, da die Dinge nur in Beziehung auf unsere Einbildung schön oder hässlich, geordnet oder verwirrt genannt werden können[1]). Demgemäss gehört auch consequenter Weise der Zweckbegriff der menschlichen Einbildung an. In 62. Ep. LX zählt er die „qualitates occultas, species intentionales, formas substantiales“ zu den tausend andern Possen, welche man gleich Spukgestalten und Gespenster ausgedacht habe[2]). Vergl. damit die Stelle im Anhange zur Ethik I „ut jam autem ostendam, naturam finem nullum praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta

---

[1]) 34. Ep. XXXII. S. 97 dieses Bandes: „novimus quicquid est, in se consideratum sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere, quae sese eo usque in quacumque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia: nam essentia etiam nihil aliud est.“

[2]) Siehe S. 170 ds. Bds.

non opus est multis [1]). Vergl. hierüber auch die oben mitgetheilten Ausführungen Trendelenburgs.

Eine Consequenz seines Standpunktes ist es, wenn Spinoza den Satz aufstellt: Cognitio boni et mali nihil aliud est quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii Eth. IV, prop. VIII. Aus dem Briefwechsel ersehen wir, wie frühe auch diese Auffassung sich bei unserm Philosophen zu klarem Bewusstsein entwickelt hatte. In dieser Beziehung sind die Briefe 34 (XXXII) [2]) und 38 (XXXVI) [3]) an Blyenbergh aus dem Anhange des Jahres 1665 besonders beachtenswerth. Blyenbergh verabsäumt allerdings nicht wie die metaphysischen so auch die ethischen Consequenzen aus den Erörterungen unsres Philosophen zu ziehen, indem er ihm Determinismus und Fatalismus und die Leugnung der sittlichen Zurechnungsfähigkeit des Menschen zum Vorwurf macht.

Blyenbergh betont, dass, wenn Spinoza lehre, „der Mensch habe vor seinem Irrthum nicht mehr Wesenheit als die göttliche Einsicht und Macht ihm zutheilt und wirklich gewährt“ dies heisse den Menschen so von Gott abhängig machen, wie die Elemente, die Steine, die Pflanzen [4]). „Wie kann ich da“, — fragt Blyenbergh an einer andern Stelle — „die Freiheit des Willens erlangen“ [5]). Blyenbergh lässt hier ganz unbeachtet, was der Herausgeber der Principia philosophiae Cartesianae gerade in Bezug auf das Schol. zu Prop. 15, part. I Principiorum ausdrücklich in der Praefatio erklärt (worauf sich auch Spinoza 36. Ep. XXXIV S. 99 u. 103 ds. Bds. beruft).

Hiermit wird Blyenbergh's Polemik gegenstandslos und es ist eine besondere Rücksicht Spinoza's, wenn er im folgenden Briefe näher auf den Einwurf eingeht; er thut

---

[1]) Siehe S. 111 unserer Ausgabe der Ethik.

[2]) Siehe S. 79 ds. Bds.: Quoad me non possum concedere peccata et mala quid positivum esse.

[3]) Siehe S. 109 ds. Bds.: Si jam poteris — Deus ejus esse causam.

[4]) 35. Ep. XXXIII, S. 86 ds. Bds.: Ante errorem scribis — herbas etc.

[5]) l. c. S. 87: Tertio, si a Deo libertas usu venire potest.

dies so, dass er an Stelle der Willensfreiheit die Erkenntnissfreiheit betont. „Unsere Freiheit“ — heisst es in 36. Ep. XXXIV — „liegt nicht in einer Art Zufälligkeit oder Unbestimmtheit, sondern in dem Zustande des Bejahens und Verneinens; deshalb sind wir um so freier, je weniger unbestimmt wir etwas bejahen oder verneinen. Ist z. B. die Natur Gottes von uns erkannt, so folgt aus unsrer Natur ebenso nothwendig die Bejahung, dass Gott besteht, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, dass dessen Winkel zweien rechten gleich sind; und doch sind wir niemals freier als wenn wir etwas in dieser Weise bejahen.[1])

Wir sehen, wie Spinoza schon zu dieser Zeit an die Stelle der libertas die libera necessitas ganz im Sinne der Def. VII, Eth. I setzt. Gleich im weitern Verlaufe des Briefes verabsäumt Spinoza nicht, den ethischen Consequenzen Blyenbergh's gegenüber auf den höhern ethischen Gesichtspunkt seiner Auffassung hinzuweisen; „der Nutzen, der sich aus meiner Auffassung ergiebt,“ fügt er unmittelbar seiner Darlegung hinzu, „liegt vorzugsweise darin, dass unser Verstand unsere Seele und unsern Körper ohne allen Aberglauben Gott anheimgiebt.“[2])

Wenn sich Spinoza den theologischen Vorstellungen Blyenbergh's in so weit anbequemt, dass er die theologischen Begriffe selbst anwendet, sie aber seinem Standpunkte gemäss umbildet, so erklärt sich dies in der Zeit des Briefwechsels daraus, dass derselbe sich nur an Sätze der „Principien der Cartesianischen Philosophie und an die angehängten metaphysischen Gedanken“ anlehnen kann und dass sich zur Zeit Spinoza nicht auf eine selbständige Darstellung seiner Lehre berufen kann. Anders verhält sich dies bei Oldenburg. Dieser war, wie wir wissen, schon frühe mit den Grundgedanken der Lehre des Philosophen durch handschriftliche Mittheilung der Hauptsätze der Ethik bekannt geworden. Gleichwohl sehen wir auch diesen Gelehrten, nachdem ein brieflicher Verkehr bereits durch fast 15 Jahre stattgefunden hatte, bei den

---

[1]) a. a. O. S. 100 ds. Bds.: Secundo — tali modo affirmamus.

[2]) a. a. O. S. 100 s. f.: Jam ad ea – superstitionem offert.

hergebrachten theologischen Vorstellungen verharren. „Sie scheinen“, sagt Oldenburg im 23. Briefe (XXII) vom 15. Dec. 1675, „eine fatalistische Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen anzunehmen und Ihre Leser glauben, dass, wenn man dies gestattet und behauptet, damit der Nerv aller Gesetze sowie aller Tugend und der Religion durchschnitten sei und aller Lohn und alle Strafe nutzlos werden. Dieser Zwang und diese Nothwendigkeit gilt, wie Jene meinen, auch als Entschuldigung, deshalb wird vor Gott keiner unentschuldbar sein. Wenn das Schicksal uns führt und wenn Alles mit harter und geschlossner Hand auf festen und unausweichlichen Wegen geführt wird, so können Ihre Leser nicht begreifen, wo da noch Raum für Schuld und Strafe bleiben könne.“ [1])

Es sind dieselben Einwendungen, welchen wir bei Blyenbergh begegnen und welche Spinoza im 36. (XXXIV) [2]) Brief beantwortet. Im 24. (XXIII) [3]) Briefe tritt Spinoza's Standpunkt weit klarer hervor. „Ich nehme an,“ — dies ist der Grundgedanke der Erörterung des Philosophen —, „dass Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus Gottes Natur so folgt, wir Alle annehmen, dass aus dieser Natur Gottes folgt, dass Gott sich selbst kennt. Niemand leugnet, dass dies aus Gottes Natur so folgt, und doch nimmt Niemand an, Gott sei durch das Schicksal hierbei gezwungen, vielmehr erkennt er trotz der Nothwendigkeit frei sich selbst.“ [4])

Wenn Spinoza also dasjenige Wesen frei nennt, welches gemäss der Nothwendigkeit der eignen Natur handelt, so liegt eben die Freiheit darin, dass zur eignen Natur eines solchen Wesens Erkenntnissfreiheit, anfänglich zwar nicht actuell doch aber potentiell, gehört; und sie dauernd zu gewinnen, bildet nach der Lehre Spinoza's die eigentlich ethische Aufgabe des Menschen.

Aus der Affectenlehre unsers Philosophen führt ein wissenschaftlich wohl geebneter Weg in die eigentliche

---

[1]) S. 54 ds. Bds.: fatalem videris — assequuntur.
[2]) S. 101: Nec reticere — facerent.
[3]) Nam Deum nullo modo — ad dedecus S. 55 ff.
[4]) Vergl. auch das, was im 51. (XLIX) Brief S. 147 ff. (Haec inevitabilis — statuitur.) über diesen Punkt bemerkt ist, sowie im 62. (LX) Brief (aus dem Jahre 1674) S. 168 die Stelle: Similiter me latet — cognoscere ac operari.

Ethik, mag auch immerhin das Vorwiegen des dianoetischen Moments den Parallelismus beeinträchtigen, welcher ursprünglich zwischen diesem dianoetischen und dem naturalistischen Moment in der systematischen Darstellung bestand.[1])

„Die Einwürfe, welche sich ergeben, wenn man Spinoza auf seinem eignen Wege verfolgt, und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken misst," fasst Trendelenburg (in der eben angeführten Abhandlung „Histor. Beiträge" Bd. II, S. 108 ff.) dahin zusammen:

„Spinoza's Grundgedanke steht klar da, wenn er Denken und Ausdehnung als die Attribute bestimmt, die, unter sich in keinem Causalzusammenhange, nur für den Verstand die verschiedenen Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind.

Zur Kritik dieser eigenthümlichen Auffassung ergab sich, wenn wir die entscheidenden Punkte aus der Verflechtung ablösen, Folgendes.

Zunächst ist die ganze Ansicht formell gefallen und die reale Untersuchung, ob die Ausdehnung auf das Denken und das Denken auf die Ausdehnung wirken könne, durch die gleich Axiomen gesetzten Definitionen von vorn herein abgeschnitten.

Ferner lässt sich der Parallelismus zwischen den Er-

---

[1]) Trendelenburg bemerkt hierüber: „Offenbar sucht Spinoza in dem intelligere eine Macht zu gründen, die der Mensch in seiner Hand habe, um die Affecte, wenn nicht aufzuheben, doch zu mildern. Aber nach dem Grundgedanken giebt es von der Seele zum Leibe, vom Denken zur Ausdehnung keinen Causalvexus. . . Daher geht von diesem Punkte ein Schwanken aus. In der Betrachtung der früheren Bücher überwiegt die blindwirkende Ursache des Leiblichen, die sich von selbst in der Vorstellung wiederspiegelt, in dem fünften Buche überwiegt hingegen die Einsicht in diese wirkende Ursache; in jenen ist die Vorstellung, der Ausdruck im Denken, nur ein Zweites und Folgendes; in diesem sind die leiblichen Affectionen, die sich nach der Einsicht ordnen, ein solches Consequens. Beides fällt von dem allgemeinen Grundgedanken ab." Siehe in den „Historischen Beiträgen", Band II, die Abhandlung: „Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg", S. 89.

zeugnissen des Denkens und den Gestalten der Ausdehnung, in wiefern die einen den unendlichen Gedanken Gottes, die andern die unendliche Ausdehnung bilden, aber beide nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sein sollen, nicht durchführen. Das Continuum der Körper bildet die unendliche Ausdehnung, aber es lässt sich nicht auf gleiche Weise ein Continuum von Gedanken vorstellen, welche zusammen den Verstand Gottes bildeten. Wo blieben in Gottes unendlichen Gedanken die irrigen Vorstellungen der Menschen? und wo entsprächen allen wirklichen Bewegungen wahre Vorstellungen?

Die inadäquaten Vorstellungen wurzeln in der Imagination, inwiefern wir als Theile eines denkenden Wesens Theile auffassen, aber der Begriff der Theile, der hier den Irrthum erzeugt, ist in der Lehre des Spinoza so wenig erklärt, als die Determination, wodurch es geschieht, dass der Intellectus vom Unendlichen zum Endlichen übergeht und im Endlichen wahre Vorstellungen bildet. Soll wirklich eingesehen werden, dass Denken und Ausdehnung nur verschiedene Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind, so darf diese Frage, wie sich das Denken bestimme, so wenig unerledigt bleiben als die Frage, wie sich die Ausdehnung determinire.

Spinoza leitet alle Affecte aus dem Satze ab, dass jedes Wesen sich in seinem Sein zu behaupten strebe, und alle Tugend aus der Macht etwas zu bewirken, was aus den Gesetzen der eignen Natur verstanden werden kann. In diesen Sätzen verbirgt sich das individuelle Leben, das in seiner Determination keine blosse Negation sondern Bejahung ist, aber ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden kann. Spinoza setzt mitten in dieser Betrachtung der Naturgesetze der Seele den teleologischen Standpunkt voraus.

Wie die verworrene Vorstellung, das imaginari, die leidenden Zustände der Seele bedingt und festhält, so werden wir von denselben durch die Einsicht, das intelligere, befreit, indem sich die Zustände des Leibes nach den Bedingungen des Begriffs ordnen. Dem intelligere wird darin eine Wirkung auf die leiblichen Zustände zugeschrieben, welche der Grundgedanke nicht erträgt.

Im Ethischen führt das intelligere, die Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht zur Anerkennung

von Zwecken, z. B. der allgemeinen Gerechtigkeit, die ursprünglicher sind als dass sie sich aus der blossen wirkenden Ursache ableiten liessen. Auf diese passt Spinoza's Wort nicht, dass die Zwecke eine nur menschliche Erfindung sind.

Endlich ist es in der Consequenz der Grundansicht, dass Denken und Ausdehnung nur der nothwendige Ausdruck Einer und derselben Substanz seien, nicht zu begreifen, wie der intellectus, als der bessere und ewige Theil von uns, der übrig bleibe, wenn der Körper zerstört wird, bezeichnet werden könne."

Gegen diese Kritik Trendelenburg's wendet sich Kuno Fischer, indem er bestreitet, dass der Grundgedanke in der Bestimmung des Verhältnisses der Attribute liege. „Das Verhältniss der Attribute" — sagt Kuno Fischer in seiner Geschichte der Philosophie Bd. I, Abthlg. II (2. Aufl. 1865) S. 566 — „ist schon deshalb nicht der Grundgedanke Spinoza's, weil das Attribut nicht der Grundbegriff ist. Der Grundbegriff ist Gott oder die Substanz."

Für die Kritik nun, welche Spinoza auf seinen eignen Wegen vorfolgt, werden die Briefe, bei aller Vorsicht in ihrem Gebrauche zu diesem Zwecke, immer ein schätzbares Hilfsmittel sein. Wie sehr auch der Umstand ins Gewicht fällt, dass, mit Ausnahme des Briefwechsels mit Oldenburg und van Vries, sich die Erörterungen nur an die Darstellung der Principien der Cartesianischen Philosophie und den Anhang dazu, sowie auf die allgemeinen speculativen Grundlagen des tractatus theol.-polit. anlehnen können, so haben sie doch einen Vorzug darin, dass der Philosoph hier frei ist von den Fesseln der mathematischen Methode.

Ueberhaupt darf man für eine unparteiische Würdigung der Leistungen Spinoza's zwei Umstände nicht ausser Acht lassen. Einmal, dass ihm der Gebrauch der lateinischen Sprache Unbequemlichkeiten in Bezug auf die Darlegung seiner Weltanschauung auferlegte, welche nicht gering angeschlagen werden dürfen, und zweitens, dass die Nothwendigkeit, seine Lehre von dem Gedankenkreise des Cartesius aus und mit der Terminologie der Scholastik seinem Zeitalter verständlich zu machen, dem inneren Gehalt seiner Geistesarbeit ein fremdartiges Gepräge aufdrückt.

In dieser Beziehung ist eine der frühesten Schriften Spinoza's belehrend. Wir meinen den tractatus de in-

tellectus emendatione. Ist derselbe auch nur Fragment geblieben, so vermögen wir doch daraus Spinoza's eigenthümliche Geistesart und besonders auch die Grundrichtung seines Denkens auf das Ethische zu erkennen. Auch diese Abhandlung ist erst, wie bekannt, in den nachgelassenen Werken des Philosophen veröffentlicht worden. Es fehlen darum alle Beziehungen auf ihren Inhalt in dem Briefwechsel, aber das ergiebt sich für die Kritik der Lehre daraus, dass wir nicht nöthig haben eine „Rettung“ für den ethischen Gehalt eines Systems zu schreiben, dessen Grundgedanken wir in dieser frühen Abhandlung so deutlich ausgeprägt finden.

Wir könnten noch weiter auf den neuerdings entdeckten tractatus de Deo et homine verweisen, wenn wir nicht die Gelegenheit darauf zurückzukommen auf einen spätern Anlass versparen müssten. Genug, dass der Briefwechsel dazu dient, ein Bild von dem Menschen und Denker Spinoza zu gewinnen, das nicht getrübt werden kann, von den Beschuldigungen des Atheismus und Pantheismus, des Akosmismus und Egoismus, des Mechanismus und Materialismus, wie sie zum Theil schon bei seinem Leben, namentlich aber im ersten Jahrhundert nach seinem Tode von den verschiedensten Seiten her gegen ihn erhoben worden sind.

Zum Schlusse möge hier noch die herbe Kritik Schelling's, welche derselbe gegen Spinoza's Lehre (im 1. Bd. seiner philosophischen Schriften S. 417 f., erschienen zuerst Landshut 1809) übt, eine Stelle finden: „Der Fehler seines System's liegt keineswegs darin, dass er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, dass es Dinge sind — in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. — Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe bei Bestimmungen, das sich mit der abstracten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, dass schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre von dem Begriffsein aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muss sie zum wenigstens erst belebt und der Abstraction entrissen werden, ehe sie

zum Princip eines Vernunftsystems werden kann. — Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müsste, aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre er den ersten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnissvoller erschienen. Mit einem Wort, er ist einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend wirkt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche desselben bezeichnet.“

Gruppen des brieflichen Verkehrs.

Mit Hinzuziehung eines von Bruder in dessen Ausgabe der Schriften Spinoza's und der von van Vloten in dem Supplement veröffentlichten (später aufgefundenen) Briefe ergiebt sich für den brieflichem Verkehr unseres Philosophen folgende Zusammenstellung.

1) Brief 1 (I) — 27 (XXVb) Briefwechsel mit Oldenburg.

Ueber Oldenburg enthält Menken's Gelehrten-Lexicon, zweite Auflage, herausgegeben von Joecher (dem wir auch die späteren Notizen über die Personen, mit welchen Spinoza im brieflichen Verkehr stand, entlehnen), s. v. Oldenburg folgende Angaben:

> Oldenburg (Henricus), sonst auch Grubendole durch Versetzung der Buchstaben genannt, war von Bremen, ging in Engelland und hielt sich unter Cromwellen als Consul des niedersächsischen Kreises in London etliche Jahr auf; wurde nachher Secretarius bei der Königlichen Societaet und gab die transactiones von 1664 bis 1677 heraus, wandte sich nachher 1677 nach Oxford und war bei einem jungen Irländer Hofmeister, übersetzte auch einige Dinge ins Englische, als prodromun de solidis naturae in solidis contentis aut. Nic. Steno; A. B. Peganii genuinam expositionem libri revelationum; An. vidam ducis Mazariniae etc., und starb zu Charlton, näher Greenwich, im August 1678. Vergl. auch S. 6 d. Einl. z. dm. Bd.

2) Brief 28 (XXVI) — 30 (XXVIII) Briefwechsel mit Simon de Vries.

Brief 28 (XXVI) und 29 (XXVII) erscheinen mit den von van Vloten zuerst veröffentlichten Ergänzungen.
Ueber Simon de Vries vergl. La vie de Spinosa par Jean Colerus S. 224 f. ds. Bds. und Trendelenburg's Bemerkungen über sein Verhältniss zu Spinoza S. 7 der Einleitung.

3) Brief 31 (XXIX) an Ludwig Meyer, den Arzt, nach einer Notiz in einer holländischen Uebersetzuug der Briefe, daher die Ueberschrift: viro doctissimo atque expertissimo L. M. P. M. Q. D. (soll wohl heissen: Ludowico Meyero philosophiae medicinaeque doctoris.
Ludwig Meyer, ein Dr. med. zu Amsterdam und Freund des Spinoza, war der Urheber des berühmten Buches: Sacrae Scripturae interpres. (Amstelod.) 1666.

4) Brief 32 (XXX) an Peter Balling.

5) Brief 33 (XXXI) — 40 (XXXVIII) Briefwechsel mit Wilhelm v. Blyenbergh, einem Kaufmann zu Dortrecht, welcher ein lebhaftes Interesse an philosophischen, besonders ethischen Problemen bekundet, aber als gläubiger Christ sich mit Spinoza nicht verständigen kann. Die Briefe sind ursprünglich holländisch geschrieben und van Vloten hat den 38. in dieser Sprache im Supplement veröffentlicht.

6) Brief 41 (XXXIX) — 43 (XLI) wahrscheinlich an Christian Huygens.
Christian Hugenius, geboren im Haag 1629, 14. April, legte sich von Jugend an auf die Mathesis, studirte zu Leyden, trieb zu Breda die Jurisprudenz, that eine Reise nach Hollstein und Daenemarck, gieng etliche mal nach Frankreich und Engelland, wurde 1665 Doctor juris, machte viele schöne Tubos, erfand die Penduluhren, wurde ein Mitglied der Königl. englischen Societät, und nach diesem nach Paris berufen, allwo er eine königl. Pension kriegte und sich von 1666—1681 aufhielt; in welchem Jahre er wegen seiner beifälligen Gesundheit wieder nach Holland reisete und daselbst 1695, 8. Juni im Haag unverehlicht starb.

Er schrieb horologium; horologium oscillatorium; brevem institutionem de usu horologiorum ad inveniendas longitudines; theoremata de quadratura hyperboles, Ellipsis et Circuli; de circuli et hyperbolae quadratura controversiam; de luna Saturni; systema Saturninum; brevem assertionem systematis sui saturnini; de annulo Saturni; Cosmotheoron; de ratiociniis in ludo aleae; novum cyclum harmonicum; experimenta physica, optica etc., welche Werke der Herr Gravesande 1724 zu Leyden in 4 Theile, nebst Hugenii Lebens-Beschreibung zusammen herausgegeben. Die Tractate de lumine et gravitate, wie auch die opera posthuma dieses Hugenii, welche besonders gedruckt worden, stehen nicht mit darin.

7) Brief 44 (XLII) an J. B., wahrscheinlich Johann Bresser, Dr. medic., in Amsterdam; an denselben wahrscheinlich auch Brief 78, welcher van Vloten zuerst im Supplement veröffentlichte.

8) Brief 45 (XLIII) an J. v. M., eine nicht weiter bekannte Persönlichkeit. Anlass zu den Erörterungen über die Wahrscheinlichkeit beim Spiele hat vielleicht Huygens Schrift „de ratiociniis in ludo aleae" gegeben.

9) Brief 46 (XLIV) — 49 (XLVII) an Jarrig Jellis.
Jarrig Jellis war ein mennonitischer Kaufmann in Holland in der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts, welcher hernach von seinen Renten lebte. Er war ein Freund und Anhänger des Spinoza und wird für den Herausgeber der opera posthuma B. de S. 1677. 4. gehalten. Er hat die vor denselben befindliche Vorrede in holländischer Sprache abgefasst, da dann Ludwig Meyer sie ins Lateinische übersetzte. So Bayle Oeuvres diverses. Thl. 4. S. 114. Vgl. auch Einleitung zur Ethik S. 21.

10) Brief 50 (XLVIII). Lambert van Velthuysen an Isaak Orobio de Castro. An Velthuysen ist auch ein Brief Spinoza's gerichtet, welchen Bruder in seine Gesammtausgabe der Werke Spinoza's unter Nr. LXXV aufgenommen hat; zuerst hat ihn Professor H. W. Tyde-

mann 1843 veröffentlicht, in unsrer Ausgabe ist er unter Nr. 77 abgedruckt.

Lambert van Velthuysen, Dr. medic., reformirter Religion, von Utrecht, war daselbst Scabinus, lebte zuletzt als eine Privatperson und schrieb: de institutione divina et humana; dissertatio de usu rationis in rebus Theologicis et praesertim in interpretatione Scripturae; tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis; de praedestinatione et gratia; de officio Pastorum; de jure magistratus; de authoritate Ecclesiae; de idololatria et superstitione; jus Christianorum belligerendi; de articulis fidei fundamentalibus; de initiis philosophiae juxta fundamenta Cartesii; de principiis justi et decori; dissertatio de finito et infinito pro Cartesio; de quiete solis et motu terrae; probationem quod neque doctrina de quiete solis et motu terrae neque principia Renati des Cartes verbo Dei sunt contraria, contra Joh. de Bois; tractatus duos, unum de liene, alterum de generatione; de cultura naturali et origine moralitatis, contra Spinosam, welche opera meist zu Rotterdam 1680 in 4 zusammen gedruckt wurden. Er starb 1685.

11) Brief 51 (XLIX) Spinoza an Isaak Orobio.

Er hielt mit Philippo a Limborch einige Unterredungen von der Religion, welche derselbe unter dem Titel: Amica collatio cum erudito Judaeo de veritate religionis christianae hat drucken lassen. Ueber Isaak Orobio siehe Einleitung S. 8, vergl. auch des Herausgebers kleine Schrift „Lebens- und Characterbild Baruch Spinoza's (Leipzig 1876) S. 7 ff.

12) Brief 52 (L) lässt nicht einmal durch hinzugefügte Anfangsbuchstaben eine Vermuthung über den Empfänger zu; ursprünglich in holländischer Sprache abgefasst, muss er an eine in den Niederlanden sehr bekannte, zur Zeit der Veröffentlichung noch lebende Persönlichkeit gerichtet gewesen sein.

13) Brief 53 (LI) Leibniz an Spinoza.

Brief 54 (LII) Spinoza's Antwort darauf.

Ueber Leipniz' brieflichen Verkehr mit Spinoza s. Einleitung S. 9 f. d. Einl. z. ds. Bd.

14) Brief 55 (LIII) Fabricius an Spinoza.

Brief 56 (LIV) Spinoza's Antwort an Fabricius.

15) Brief 57 (LV) — 62 (LX) enthält den Briefwechsel mit einer, wie der Gebrauch der Landessprache vermuthen lässt, dem Gelehrtenstande nicht angehörigen Persönlichkeit, für die Spinoza äussere Rücksichten haben mochte, da er ihren Gespensterglauben durch psychologische Argumente zu bekämpfen sich herbeilässt.

16) Brief 63 (LXI) — 74 (LXXII) Briefwechsel mit Tschirnhausen, wie durch van Vloten's Auffindung der Originale festgestellt ist. Hierher gehören auch der 79. (LXXVII) und 80. (LXXVIII) Brief von Dr. Schaller an Spinoza gerichtet und Spinoza's Antwort.

Ueber Tschirnhausen vgl. noch Einleitung S. 11 ff. d. Einl. z. ds. Bd.

Ehrenfried Walter von Tschirnhausen stammte aus einem gräfl. Geschlecht in Böhmen und war geboren den 10. April 1651. Er studirte zu Leyden in Holland, allwo er aus grosser Lust zur Mathesi sich nebst der Physik in Mechanicis trefflich übte, und in grosse Hochachtung kam. In Frankreich war seine Gelehrsamkeit so hoch berühmt, dass er 1682 in die königl. Akademie aufgenommen wurde. Als ein specimen seiner Schriften verfertigte er die medicinam mentis et corporis. Ferner hat man von ihm: Gründliche Anleitung zu nützlichen Wissenschaften, absonderlich zur Mathesi und Physica. Seine Mittel wandte er zu vielen kostbaren Erfindungen in opticis, durch Verfertigung erstaunenswürdiger Brennspiegel, in re metallica et minerali an.

Auch der neueste Biograph Tschirnhausen's, Dr. Hermann Weissenborn, welcher seine Lebensbeschreibung des Herrn Walter von Tschirnhausen (Eisenach 1866) doch nach der Herausgabe des Supplement-

bandes von van Vloten (1862) veröffentlichte, thut der Beziehungen des deutschen Denkers zu Spinoza keine Erwähnung.

17) Brief 75 (LXXIII) Albert Burgh an Spinoza.
Albert Burgh ist ein ursprünglich Hoffnung erregender Schüler und wahrscheinlich auch zeitweiliger Hausgenosse Spinoza's, der zur katholischen Kirche übertrat und dann an seinen ehemaligen Lehrer selbst einen Bekehrungsversuch macht, welchen in

Brief 76 (LXXIV) Spinoza zurückweist.

18) Brief 77 An Lambert van Velthuysen gerichtet, zuerst 1843 von Tiedemann veröffentlicht und von Bruder in die Gesammtausgabe der Werke Spinoza's aufgenommen.

19) Brief 78 an J. B., wahrscheinlich an denselben (Dr. med. Joh. Bresser), an welchen der Brief 44 (XLII) gerichtet ist.

20) Brief 79. Schaller an Spinoza.

Brief 80. Spinoza's Antwort an Schaller. Vergl. das zum Briefwechsel zwischen Spinoza und Tschirnhausen über diese Briefe Bemerkte.

Literatur

das Leben und die Lehre des Spinoza betreffend.

Dr. J. Sr. Coronel: Baruch Spinoza im Rahmen seiner Zeit. Aus dem Holländischen. Basel 1873.

Dr. Hugo Ginsberg: Lebens- und Characterbild Baruch Spinoza's. Leipzig 1876.

Christoph Wittichii: Anti-Spinoza sive examen ethices Benedicti de Spinoza. Amsteld. 1690.

Moritz Brasch: B. v. Spinoza's System der Philosophie in genetischer Entwickelung dargestellt. Berlin 1873.

Jacobus Guttmann: De Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedat rationes. (Dissert.) Vratisl. 1868.

Dr. Fr. Gustav Hann: Die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes. Insbruck 1876.

Dr. Georg Busolt: Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's. Gekrönte Preisschrift. Berlin 1875.

R. Albert: Spinoza's Lehre von der Existenz einer Substanz. Dresden 1875.

Dr. Salom. Rubin: Spinoza und Maimonides. Wien 1868.

Zu dem Briefwechsel Spinoza's sind auch die biographischen und literarischen Notizen wichtig, welche Christ. Theoph. de Murr in „Benedicti de Spinozae adnotationes ad tractatum theologico-politicum, Hagae Comitum MDCCCII“ zusammengestellt hat. (Sie sind von uns sorgfältig benützt.)

Biographische und literarhistorische Notizen zum Briefwechsel.

Alexander ab Alexandro [1]), ein Rechtsgelehrter, geboren 1461 zu Neapolis, legte sich erstlich auf die Praxin und trieb solche zu Rom und in dem Neapolitanischen, wurde aber endlich über die Ungerechtigkeit der Richter verdriesslich, liess die Praxin fahren und legte sich in der Einsamkeit auf die Humaniora, wobei er Protonotarius des Königreichs Neapolis wie auch Abt der Abtei Carbona des Ordens St. Basilii in Basilicata wurde. Er schrieb dissertationes IV de rebus admirandis, quae in Italia nuper contigere; Dies geniales, worüber Andreas Tiraquellus, Christoph. Colerus, Dionysius Gothofredus und Nicolaus Mercerius Anmerkungen geschrieben. Die beste Auflage dieses Werkes ist zu Leyden 1673 in 2 Vol. in 8 erfolgt. Er starb 1523 den 2. October zu Rom.

Adrian Auzout (Auzotius) [2]), ein berühmter Mathematikus und Physicus des 17. Jahrhunderts, war zu Rouen geboren und ward einer der ersten Mitglieder der Akademie zu Paris und starb 1691. Sein Brief an Johann Pecquet de vasis lacteis ward 1657 einzeln gedruckt und zwei Jahr darauf von Hemsterhuys seiner Messi aureae, Heidelberg 1659, einverleibt. Er erfand zugleich eine leichtere Berechnung des Laufes der Planeten und Kometen, worüber er mit Hevelio in Streit gerieth, ferner eine Verbesserung derFerngläser, ingleichen den Micro-

---

1) 59. Ep. LVII, S. 159 ds. Bds.
2) 15. Ep. XIV. S. 43 ds. Bds.

meter, welchen letzteren er in einer Abhandlung beschrieb, die in den Schriften der Akademie 1693 gedruckt wurden.

Borellus, Joan. Alfonsus[1]), ein Philosoph und Mathematiker, geboren 1608 den 28. Januar zu Neapel, hat zu Florenz und Pisa gelehrt und zu Rom die übrige Lebenszeit zugebracht, woselbst er 1679 den 31. December gestorben ist. Er schrieb: de motu animalium; de motibus naturalibus a gravitate pendentibus; de vi percussionis; de causis febrium malignarum; historiam incendii Aethnaei etc.; gab Euclidem restitutum und opera Archimedis heraus, erfand auch eine gewisse Maschine, durch welche man eine lange Zeit unter dem Wasser leben und sich bewegen kann.

Cardanus, Hieronymus[2]), ein Arzt, geboren den 24. September 1501 zu Pavia, woselbst er den Euclid erklärte, dann zu Padua Doctor, hierauf zu Mailand Professor Matheseos und in das Collegium medicorum aufgenommen wurde. Er lehrte die Medicin öffentlich, sonst auch in Schottland, Pavia, Bologna und Rom, an welchem letzteren Orte er auch den 21. September 1575 gestorben ist. Er hat Christo und sich selbst eine Nativität gestellt, daher er, wie man meinet, sich selbst, um nicht gefehlt zu haben, zu Tode gehungert auch sonst eine ausserordentliche Lebensart geführt, und de studio Socratis; encomium Neronis; encomium astrologiae, podagrae, medicinae, geometriae, de arithmetica, de utilitate ex adversis capienda, de subtilitate, de secretis, de rerum varietate, de urinis et cet., wie auch sein eignes Leben, darin viel unglaubliche Dinge enthalten, geschrieben. Seine Werke sind 1663 zu Lyon in 10 Bänden in fol. zusammen gedruckt worden.

Clavius (Christoph)[3]), ein in mathematischen Wissenschaften wohlerfahrner Jesuit aus Bamberg, corrigirte den gregorianischen Kalender, schrieb comment. in Euclidis elementa geometrica; geometriam practicam; al-

---

[1]) 28. Ep. XXVI, S. 63 ds. Bds.
[2]) 59. Ep. LVII, S. 159 ds. Bds.
[3]) 28. Ep. XXVI, S. 63 ds. Bds.

gebram; sinuum tangentium et secantium rationem etc. und starb zu Rom den 6. Februar 1612 im 75. Lebensjahre.

Craane (Theod.)[1], ein holländ. Doctor medicinae und philos., war professor medicinae zu Leyden, churbrandenburgischer Rath und Leibmedicus und ein eifriger Vertheidiger der cartesianischen Philosophie, schrieb: Disputationes; lumen rationale medicum; oeconomiam animalem ad circulationem sanguinis delineatam; tractatus de homine, in quo status ejus tam naturalis quam praeternaturalis quoad theoriam rationalem mechanice demonstratur.

Grotius (Hugo de Groot)[2], geboren 1583 zu Delft, mehr noch durch seine gelehrten Kenntnisse in der Philol., Geschichte, Jurisprudenz und Theologie, so wie durch seine politische Wirksamkeit und seine wechselvollen Schicksale berühmt, als durch eigenthümliche Philosopheme. Nachdem er schon im 16. Jahrhundert die juristische Doctorwürde erworben hatte, ward er 1600 advocatus jcts im Haag, 1607 General-Advocat von Holland, Seeland und Westfriesland (als welcher er zur Vertheidigung der Freiheit des holländischen Handels nach Indien sein Werk „mare liberum" schrieb, auch nach England gesandt wurde) und 1613 Rathspensionar von Rotterdam (als welcher er zugleich Deputirter der Provinz Holland und Mitglied der Generalstaaten wurde). Da er sich bei den durch die Lehre des Armenius über die Gnadenwahl erregten Religionsstreitigkeiten auf die Seite der Arminianer oder Remonstranten neigte, und sogar im Namen der Staaten von Holland ein Edict zur Duldung derselben ausfertigte, so war nicht nur die contraremonstrantische Geistlichkeit und der grosse mit ihr verbundene Haufe gegen ihn erbittert, sondern es benutzte auch der damalige Statthalter, Prinz Moritz von Oranien, diese Umstände, um seine Gegner, unter denen sich (ausser dem Grosspensionar Oldenbarneveld, welcher hingerichtet wurde) auch Grotius befand, zu stürzen. Dieser ward daher 1618 im Haag festgenommen, mit Verlust seiner

---

[1]) 75. Ep. LXXIII, S. 187 ds. Bds.
[2]) 55. Ep. LIII, S. 154 ds. Bds.

Güter zu ewiger Gefangenschaft verurtheilt und 1619 nach dem Schlosse Loevestein abgeführt. Die Klugheit seiner Gattin, Maria v. Reigersberg, rettete ihn jedoch 1621 mittels eines Bücherkastens, in welchen sie ihn versteckte, aus dem Gefängnisse. Er floh nach Frankreich, wo er eine Pension erhielt, bis 1631 blieb und auch sein Werk de jure belli ac pacis (grösstentheils zu Balagny, einem Landgute seines Freundes, des Präsidenten von Mesmes) ausarbeitete. Im Jahre 1631 verliess er Frankreich wieder, da ihm Richelieu abgeneigt wurde und die Pension verkümmerte; er ging nach Holland zurück, unter dem neuen Statthalter, Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien, die Aufhebung des früheren Verdammungsurtheils hoffend. Da er sich aber in dieser Hoffnung getäuscht und der Gefahr einer neuen Gefangenschaft ausgesetzt sah, verliess er 1632 zum zweiten Mal sein Vaterland, ging zuerst nach Hamburg, dann nach Stockholm, indem er durch Vermittelung des Kanzlers Oxenstierna, während der Minderjährigkeit der Königin Christina, in schwedische Dienste trat. Nachdem er nun wieder seit 1634 als schwedischer Rath und Gesandter in Paris gelebt hatte, ohne jedoch in seinen Verhandlungen mit dem französischen Hofe glücklich zu sein, kehrt er 1644 durch Holland nach Schweden zurück, gab aber 1645 die schwedischen Dienste wegen neuer Verdriesslichkeiten auf und starb in demselben Jahre auf der Reise nach Deutschland zu Rostock, wohin er sich krank hatte bringen lassen, da die Ueberfahrt nach Lübeck durch Ungewitter verunglückt war (vergl. W. T. Krug „Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte“ zweiter Band, S. 332 ff., Leipzig 1833).

Grotius war ein frühzeitiger Gelehrter, wie er denn bereits im 8. Jahre seines Alters treffliche Proben in der Poesie ablegte und 15 Notas über den Martianum Capellam bekannt machte. Sonst gab er heraus: Arati phaenomena; Theocriti Idyllia; excerpta ex Joan. Stobaeo; Plutarchum et Basil. M. de usu graecorum poetarum; excerpta ex comoediis et tragoediis graec.; Euripidis Phoenissas; philosophorum veterum sententias de fato; Hieroclis in Pythagorae aurea carmina Commentarium; Procopium et alios autores de historia Gothorum; Justini martyris apologiam; Menandri et Philemonis reliquias; Lucani pharsalia; Ta-

citum; florum sparsionem ad jus Justinianaeum; orationem ad senatum Amstelodamensem de recta mente ordinum, in conservanda vera religione reformata; epistolas ad Gallos; epistolas de studio politico; dissertat. de studiis recte instituendis; epistolam ad Laurentium anatomizatam; epistolas ad Berneggerum; epistolas ad Jaskium; epistolas ad Ruarum; epistol. ad Simonem episcopum de Tilano; epistol. ad Baudium, welche in Brantii vita Arminii steht; poemata; de antiquitate Reipublicae Batavicae; Chronicon Hollandiae; pietatem Hollandiae ordinum; pietatem Hollandiae ordinum vindicatam; apologeticum eorum, qui Hollandiae Westfrisiaeque praefuerunt; obsidionem Grollae; de origine gentium Americanarum dissertation. II.; annales et historias Belgicas; Stephani Levini librum de investigandorum ratione portuum; mare liberum; de jure belli et pacis libros III; Inleydinge tot de hollandsche Rechtsgelertheyt; de imperio summarum potestatum circa sacra; de modis quibus ususfructus finitur; disquisitionem pelagianam; defensionem fidei catholicae de satisfactione Christi; Bewys van den waeren Gottsdienst; de veritate religionis Christianae libros VI; de coenae administratione ubi pastores non sunt; explicationem decalogi; de fide et operibus; de absoluto reprobationis decreto; de antichristo; notas in consultationem Cassandri; animadversiones in Riveti animadversiones; viam ad pacem ecclesiasticam; votum pro pace ecclesiastica; discussionem apologetici Rivetani; annotationes in Vetus Testamentum et annotationes in Novum Testamentum und insonderheit curiose Episteln, in welchen er sich aber öfter der Ziffern und erdichteten Namen bedient: wiewohl der Herr v. Pufendorff hierzu einen vollkommenen Clavem und noch eine grosse Menge ungedruckter Briefe gehabt, welche jetzt in des Herrn geheimen Raths v. Bünau in Dresden Händen sind. 1727 kamen zu Leipzig Hugonis Grotii manes ab iniquis obtrectationibus vindicati heraus, welche die vollständigste Nachricht von dessen Leben und Schriften enthalten.

Hevelius Joan[1]), ein Mathematicus, geboren zu Danzig den 28. Januar 1611, wurde nach Gondetsch zur

---

[1]) 15. Ep. XIV, S. 43 ds. Bds.

Erlernung der polnischen Sprache geschickt und Anfangs der Kaufmannschaft gewidmet, hernach aber in das Gymnasium zu Danzig gethan, allwo er sich auf die Mathesin wie auch aufs Zeichnen und allerhand mechanische Künste legte. Dann studirte er zu Leyden Jura, reiste nach England, Frankreich und Deutschland, wurde nach seiner Zurückkunft zu Danzig in die Schöppen-Bank der alten Stadt wie auch in den Rath gezogen und erbaute in seinem Hause verschiedene Observatoria mit grossen Unkosten, wodurch er sehr viele Sterne erfunden. Es gingen ihm aber seine Observationes nebst der schönen Bibliothek, Maschinen und Manuscriptis im Feuer auf.

Seine Tubos verfertigte er selbst und stach die wahrgenommenen maculas solares eigenhändig in Kupfer; gab auch selenographiam; prodromum cometicum; cometographiam; machinam coelestem; annum climactericum; Mercurium in Sole visum; scutum Sobieskianum; nativam Saturni faciem; prodromum astronomiae cum catalogo fixarum heraus, wurde von verschiedenen hohen Potentaten ansehnlich beschenkt, von dem Könige in Frankreich mit einer Pension bis an seinen Tod begnadigt, in der französischen und englischen Societaet zum Mitglied aufgenommen und starb den 28. Januar 1687 an seinem Geburtstage. Er hatte einen so starken Briefwechsel mit gelehrten Leuten, dass er 15 Folianten der an ihn geschriebenen Briefe nachgelassen, aus welchen Oloff 1683 einen Auszug herausgegeben.

Nach seinem Tode wurden ihm zu Ehren zwei Münzen ausgeprägt, deren eine auf der ersten Seite sein Brustbild und Namen, auf der andern aber einen gegen die Sonne fliegenden Adler mit der Ueberschrift: In summis cernit acute: die andre aber sein Brustbild nebst den Worten vorstellt: Joannes Hevelius Dantiscanus, Consul vet. civit., delicium regum ac principum, astronomorum ipse princeps, in gloriam atque admirationem seculi, patriae, orbis, anno 1611 die 28. Jan. natus, rem consiliis publicam juvit, literariam praecellentibus monumentis auxil., meritis in utram que illustris, splendorem nominis aeternitate inseruit; ipso die natali anno 1687 denatus.

Hudden (Johann)[1], ein trefflicher Mathematicus

[1]) 53. Ep. LI, S. 151 ds. Bds.

und Bürgermeister zu Amsterdam, schrieb schon 1658 Epistolas de reductione, aequationum et de maximis ac minimis, und starb den 16. April 1704.

Kircherus (Athanasius)[1], ein berühmter Jesuite, Philosoph und Mathematicus von Fulda, lehrte zu Wuerzburg in Franken, begab sich nachher nach Avignon und Rom, entdeckte viele curieuse Dinge, und sonderlich die Geheimnisse der orientalischen Sprachen, schrieb artem magneticam; mundum subterraneum; iter ecstaticum coeleste; Oedipum Aegypt.; Obeliscum Aegyptiacum; Chinam illustratam; museum Romanum; turrim Babel; physiologiam; arcam Noae; de arte lucis et umbrae etc. und starb den 30. October 1680. Weil er sehr leichtgläubig war, so wurde er von Andr. Müllero Greifenhagens. einstens artig betrogen. Denn als Kircherus statuirte, die aegyptische Sprache sei noch vorhanden, so war dieser her und fingirte eine Schrift mit besondern Buchstaben, schickte selbige Kirchero zu und schrieb in seinem Briefe, es käme ihm vor, als wenn dieses eine aegyptische Schrift wäre, doch wollte er es auf sein Urtheil lassen ankommen. Kircherus gab ihm alsobald Beifall und schickte ihm darüber eine lange Erklärung zu, worüber Müller herzlich lachte. In seinem Oedipo Aegyptiaco hat er griechische Inscriptiones mit gedoppelt gezogenen Buchstaben vor aegyptische angesehen, bloss weil sie in Aegypten gefunden worden. Er hat sein Leben selbst beschrieben, welches Herr Langenmantel 1684 zu Augsburg nebst dessen Briefen drucken lassen.

Huet oder Huetius (Pet. Dan.)[2], geb. 1630 zu Cadom, Zögling der Jesuiten, mehr Polyhistor als Philosoph, anfangs der cartesianischen Philosophie ergeben, dann ihr heftiger Gegner, und weil er auch in der aristot. und platon. Philosophie keine Befriedigung gefunden, an der Vernunft verzweifelnd und dem Skepticismus huldigend, um anstatt der Philosophie den (kathol.) Glauben zu empfehlen, wie aus seiner Demonstratio evangelica und andern Schriften erhellt. Da er früher am Hofe der

---

[1]) 14. Ep. XIIIb, S. 40 ds. Bds.
[2]) 74. Ep. LXXII, S. 187 ds. Bds.

Königin Christine von Schweden, nachher am Hofe Ludwig XIV. (als Lehrer des Dauphins gemeinschaftlich mit Bossuet) lebte: so gewann er bald Ruhm, Ansehn und Einfluss. Nachdem er 10 Jahre jenes Lehramt verwaltet — wo er vornehmlich die Idee, die classischen Schriftsteller in usum Delphini zu bearbeiten, d. h. zu verstümmeln, begünstigte und auch selbst den Manilius in der Art bearbeitete — trat er in den geistlichen Stand, erhielt die Abtei Aulne, später auch ein Bisthum, und lebte, meist beschäftigt mit gelehrten Studien und in ständiger Verbindung mit den Jesuiten, denen er auch seine grosse Bibliothek vermachte. Er starb 1721. Seine Werke sind: De interpretatione libri IV.; demonstratio evangelica; censura philos. cartes., (dagegen erschienen: Philos. cartes. adversus censuram Huetii vindicatio auct. A. Petermanno und réponse au livre qui a pour titre: censura etc. par Pierre Silvain, ferner nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme par M. S. de l'A-); quaestiones alnetanae (von der Abtei Aulne so genannt) de concordia rationis et fidei; traité de la foiblesse de l'esprit humain; dasselbe deutsch mit antiskept. Anmerkungen, Francf. a. M. 1724. (Dieses erst nach Huets Tode erschienene Werk enthält den Grundgedanken, dass in den Objecten wohl Wahrheit sein könne, dass aber dieselbe nur Gott zu erkennen vermöge; der menschliche Geist sei zu schwach dazu; für ihn sei alles ungewiss; er müsse sich daher an den Glauben halten, der von einer übernatürlichen, über alle Vernunft hinausgehenden Offenbarung abhänge und von der Kirche erhalten und fortgepflanzt werde.) Endlich hat Huet auch sein eignes Leben beschrieben in: Commentarius de rebus ad eum pertinentibus. (Siehe Krug's W. T., allgem. Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte.)

de Lana (Franc.)[1], ein Jesuit von Brescia, 1631 geboren, war zu Rom Professor liter. human. Philos. und Mathem.; schrieb im Italienischen Prodromum s. specimina novarum inventionum artis magistrae; de principiis philosophiae naturalis; magisterium naturae et artis, in 2 tomis;

---

[1]) 53. Ep. LI, S. 151 ds. Bds.

zwar hatte er sich vorgenommen, 9 Volumnia von dieser Materie zu schreiben, aber er starb schon über dem 3. tomo den 26. Februar 1687 im 56. Jahre.

Lavaterus (Lud.)[1], ein protestirender Prediger zu Zürich, woselbst er geboren, hat seines Schwiegervaters Henrici Bulligeri Leben und Schriften herausgegeben, auch historiam de origine et progressu controversiae sacramentariae; Commentar. in proverbia Salomonis, librum Josuae, Ezechielem, libros paralipomenon; de coena Domini; de spectris, lemuribus etc. geschrieben und ist den 15. Juli 1585 gestorben.

Linus (francisc.)[2], ein Jesuit, geboren 1595 zu London, lehrte die hebräische Sprache und Mathesin zu Lüttich, schrieb explicationem pyramidis horologialis; de corporum inseparabilitate; de pseudo-quadratura circuli D. Thomae Viti etc. und starb gegen Ausgang des 17. Jahrhunders.

Maimonides (Moses)[3] oder Maimuni (Moseh, Sohn des Richters Maimun), geboren zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann 1165 über Palästina nach Aegypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. December 1204 gestorben ist. Durch die aristotelische Philosophie gebildet, brachte er in seiner (1158—1168 verfassten) Erläuterung der Mischnah und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) systematische Ordnung in das Talmud-Conglomerat, wogegen der historische Sinn bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, unentwickelt blieb.

Das philosophische Hauptwerk des Moses Maimonides: Dalalat al Hairin (Leitnng der Zweifelnden) ist in der hebräischen Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon um das Jahr 1200 unter dem Titel: Moreh Nebuchim mehrmals schon vor 1480 ohne Angabe des Ortes, dann Ven. 1551 etc. erschienen, mit lateinischer Uebersetzung Paris 1520

---

[1]) 59. Ep. LVII, S. 159 ds. Bds.
[2]) 10. Ep. X, S. 34 ds. Bds.
[3]) 51. Ep. XLIX, S. 149 ds. Bds.

und gleichfalls mit lateinischer Uebersetzung edirt von Joan. Buxtorf, Basel 1626, in's Deutsche (theilweise) übersetzt von R. T. Fuerstenthal, Krotoschin 1838, und von Simon Scheyer, Francf. a. M. 1838, neuerdings aber von S. Munk arabisch und französisch mit kritischen, literarischen und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht worden unter dem Titel: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, t. I—III, Paris 1856, 61,66.

Die „Leitung der Zweifelnden" enthält (nach Munk's Urtheil, Mélanges S. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und hierdurch einen beträchtlichen Einfluss auf die Scholastik zu üben. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Gesetz nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, dass also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntniss der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religionsphilosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer beengenden Fixirung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigne Forschung durchaus einen rationellen Character trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten und fromme Männer überliefert ist. Auf dem wissenschaftlichen Gebiet gilt ihm Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur da abgeht, wo das Dogma es fordert, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und von den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), dass Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts in das Dasein gerufen habe; weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent erscheinen. Hätten dieselben mathematische Gewissheit, so müssten die anschei-

nend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäss hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgerichte begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timaeus (welchen er in einer arabischen Uebersetzung lesen konnte) so auffasst, dass zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, dass auch die Materie durch Gott geschaffen sei. In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Lass dich nicht von Thoren bereden, dass Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich's selbst zu zuschreiben und kann nichts Besseres thun, als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuertheilt und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wahren, sondern dasselbe um seiner selbst willen aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die Auferstehung des Leibes lässt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne. (Siehe Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit, 3. Aufl., S. 169, 176 ff. Berlin 1868.)

a Mansveld (Regnerus) [1], ein Philosoph von

---

[1]) 52. Ep. L, S. 151 ds. Bds.: „Librum, quem Ultrajectinus professor — paratissimos esse.

Utrecht, war daselbst Professor der Metaphysik und Ethik, schrieb libellum de legitima ratiocinandi ratione; disputationes de variis argumentis. Comment. in Epicteti enchiridion; das gegen Spinoza's tractatum theologico politicum gerichtete „opus postumum adversus anonymum theologo-politicum liber singularis“, Amstel. 1674. 4. pag. 364. und starb den 29. Mai 1671.

Mersenus (Marinus)[1]), ein Mönch aus dem Minimen-Orden, geb. den 8. September 1588 in dem Flecken Oise in dem Herzogthum Maine, trieb in der Sorbonne zu Paris die Theologie und hebräische Sprache, hatte eine besondere Neigung zur Mathematik, schrieb libros de harmoniis oder harmonie universelle; cogitata physico — mathematica; la verité des sciences; einen Commentar über das 1. Buch Mosis; l'impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps combattue, avec la réfutation des opinions de Charron, de Cardan, de Jordan Brun; questions rares et curieuses etc. und starb den 1. Septbr. 1648 zu Paris. Sein Leben hat Hilarion de Coste beschrieben.

Musaeus (Joannes), ein lutherischer Theologe, geboren den 7. Februar 1613 zu Langenwiesen in der Grafschaft Schwarzburg, las auf der Schule für sich des Aristoteles Organon und dessen Bücher ad Nicomachum, studirte zu Erfurt und Jena, wurde 1643 zu Jena Professor historiarum et poëseos und 1646 Professor theologiae und nahm den Gradum Doctoris an. Er widerlegte in seinen Schriften des Curcellaei, Herberti de Cherbury, Vorstii, Keckermanni, Molinaei, Masenii, Walenburgii und Andrer Irrthümer und wechselte auch mit den Wittenbergern, die eine Schrift wider ihn herausgegeben, wegen der Art der Vereinigung Gottes mit den Gläubigen verschiedene Streitigkeiten. Er schrieb: de conversione hominis peccatoris ad Deum; de usu principiorum rationis in theologia; introductionem in theologiam; de libertate philosophandi; de electionis decreto; de ecclesia; de syncretismo et scriptura sacra; praelectiones in for-

---

[1]) 50. Ep. XLVIII, S. 135 f. ds. Bds.

mulam concordiae; de conjugio; von der Secte der Gewissener; tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus etc. und starb den 4. Mai 1681.

Oltius (Joanes)[1], ein gelehrter Schweizer in der andern Hälfte des 17. Jahrhunderts, schrieb cogitationes physico-mathematicas de visione. (Siehe Grosses Universal-Lexicon, Bd. 25, Leipzig 1741.)

Rab Ghasdai[2]. Chasdai Creskas, dessen Lebens- und Wirkenszeit in die 2. Hälfte des 14. und den Anfang des 15. Jahrhunderts fällt, stammt aus einer angesehenen Familie in Barcelona. Die äusseren Lebensverhältnisse Chasdai's scheinen nicht bloss günstig, sondern hervorragend gewesen zu sein. Er geniesst auch in nichtjüdischen Kreisen die höchste Anerkennung und es wird von seinem Ansehen am arragonischen Hofe geredet. Aber diese Stellung und dieses Ansehen schützten ihn nicht, die ganze Bitterkeit der damaligen Zeitverhältnisse zu kosten. Wohl noch im ersten Mannesalter stehend wird er um einer falschen Anschuldigung willen mit seinem greisen Lehrer R. Nissim, seinem Freunde Isaac ben Scheschet und vier anderen angesehenen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde in Barcelona auf Befehl der Regierung eingekerkert. Doch hatte dieser Vorfall insofern keine weitere Folge für ihn, als der Ungrund der Anklage bald ans Licht kam und ihre Unschuld in aller Form anerkannt wurde. Die schlimmsten Tage aber, die Chasdai sah, fielen in das Jahr 1391, in welchem die vom Bekehrungsfanatismus angefachten Judenverfolgungen in Spanien wie ein Feuerbrand von Sevilla nach Cordova, von da nach Valencia, von da nach den Balearen, von da nach Barcelona, Lerida und Gerona sich wälzten.

Chasdai's Geisteskraft und Leistungsfähigkeit war aber keineswegs durch die schauderhaften Vorgänge, die den Juden und den Menschen in ihm gleich sehr getroffen hatten, geschwächt. Im Gegentheil fallen die von ihm bekannt gewordenen Leistungen alle nach 1391. Das

[1]) 53. Ep. LI, S. 151 ds. Bds.
[2]) 31. Ep. XXIX, S. 72.

Werk, in dem er mit einer objectiven Ruhe, die Nichts von den Stürmen ahnen lässt, die er erfahren, die christlichen Dogmen beleuchtet, ist in seiner ursprünglichen Sprache und Fassung nicht auf uns gekommen. Wir besitzen das, wie er angiebt, auf Anregung christlicher Freunde in spanischer Sprache verfasste Buch nur in der hebräischen Ueberarbeitung des Joseph Ibn-Schemtob unter dem Titel: „Widerlegung der christlichen Dogmen". Auch sonst ist Chasdai einer der Vordersten in der Reihe der Männer, welche die schnöden Angriffe der zum Theil hochgestellten Apostaten, die aus der Noth, die sie zur Annahme des Christenthums getrieben, eine Tugend zu machen bemüht waren, mit den ihm zu Gebote stehenden geistigen Waffen bekämpfte. Das eigentliche Hauptwerk seines Lebens aber, das am besten geeignet ist, die persönliche Schätzung zu erklären, in der er bei seinen Zeitgenossen stand, ist das 1410 beendete Buch Or Adonai[1]). (Ueber ihn siehe: Joël, Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt, Breslau 1866, S. 5 f.)

Serarius (Petrus)[2]), ein Prediger zu Amsterdam, lebte um 1660, wurde abgesetzt, weil er chiliastische Principia seinen Zuhörern beizubringen suchte und schrieb dissert. de fatali et admiranda illa omnium planetarum in uno eodemque signo sagittarii igneae triplicitatis ultimo conjunctione, darin er aus der heil. Schrift, jetzt erwähnter Conjunction und andern Umständen beweisen wollte, dass Christi herrliche Zukunft vor der Thür sei: da er das zerstreute jüdische Volk versammeln, die Sünden der Menschen vertilgen und das herrliche Reich auf Erden anrichten würde. Ihm widersetzte sich Samuel Maresius. Mit der Antoinette Bourignon hielt er es anfänglich in vielen Stücken, nachher aber zerfiel er mit ihr und schrieb ferner examen synodorum etc.

Steno (Nicolaus)[3]), ein berühmter Arzt und Theologe des 17. Jahrhunderts, war von Geburt ein Jütländer

---

[1]) Gotteslicht.
[2]) 10. Ep. X, S. 33 ds. Bds.
[3]) 76. Ep. LXXIV, S. 197 ds. Bds.

und brachte es in der Medicin, besonders in der Anatomie so weit, dass er von dem König Christian V. in Daenemark zum Professor der Universität Copenhagen ernannt wurde. Damit er aber diese Wissenschaft neben der Experimentalphysik noch besser verstehen lernte, reiste er mit des Königs Erlaubniss nach Italien und hielt sich eine Zeit lang zu Florenz auf, wo er von dem Grossherzog sehr werth gehalten wurde und Gelegenheit bekam, seinen prodromum libri de solido intra solidum naturaliter contento zu schreiben. Einige Zeit nachher trug ihm der Grossherzog eine medicinische Professur in Florenz an, mit der Freiheit, bei der lutherischen Religion zu bleiben, allein er wendete sich 1675 unvermuthet zur römisch-katholischen Kirche und bekam von dem Papst den Titel eines Bischofs in Titiopolis. Hierauf machte ihn der Papst zum General-Vicar in ganz Niedersachsen und musste sich nach Hannover begeben, um den kurz vorher katholisch gewordenen Herzog Joh. Friedrich in der neu angenommenen Lehre zu stärken. Seine übrige Lebenszeit brachte er in Hamburg zu, wo er zuletzt Vorsteher der katholischen Gemeinde war und starb endlich zu Schwerin den 10. November 1686 im 61. Jahre seines Alters. Er schrieb: Katholische Glaubenslehre vom Fegefeuer; parochorum hoc age, welches ein Unterricht für die kathol. Geistlichen ist; epistolam ad virum eruditum, exponentem methodum convincentem acatholicos; ep. ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia; scrutinium reformatorum ad demonstrandum, reformatores morum in ecclesia fuisse a Deo, reformatores fidei non fuisse a Deo; ep. ad virum auditum, cum quo in unitate S. R. E. desideret aeternam amicitiam inire, detegentem illorum artes, qui suum interprete SS. errorem sanctorum patrum testimonio confirmare nituntur. Von seinen anatomischen Schriften sind zu merken: Discours sur l'anatomie de cerveau; myologia; de ore, oculis et naribus etc.

Tacquet (Andr.)[1], geboren zu Antwerpen 1611, trat 1629 in den Jesuiter-Orden, lehrte 15 Jahre die Mathematik, starb 1660 und schrieb: Cylindricor. et an-

---

[1]) 28. Ep. XXVI, S. 63 ds. Bds.

nullarium libr. V; elementa geometr.; arithmeticae theoriam etc.

Thyraeus (Pet.)[1], ein Jesuite, war Professor zu Trier, Mainz und Würzburg, woselbst er 1601 im 55. Jahre starb. Er schrieb: Loca infesta; lib. de terriculamentis nocturnis; de daemoniacis; de apparitionibus spirituum tract. II; apparitiones N. T. etc.

Vossius (Isaac)[2], 1618 zu Leyden geboren, 1639 edirte er den Scylacem Caryadensem, er ging nach Schweden, hierauf nach England, wo er 1670 zu Oxford den Titel eines doctor juris annahm, 1673 seinen tract. de orac. Sibyll. herausgab und 1673 Canonicus zu Windsor wurde, wo er den 10. Februar 1689 starb. Er defendirte die Version der 70 Dolmetscher in einem Buch wider den P. Simonium, machte sich an den Catull., Invenal. und Petronium. Seine übrigen Schriften sind: dissertatio de vera mundi aetate, dagegen Hornius schrieb, dem er Castigationes ad scriptum Hornii de aetate mundi, desgleichen auctarium castigationum entgegensetzte; de lucis natura et proprietate; responsio ad objecta Joannis de Bruin et Petri Petit de luce; de motu marium et ventorum; de Nili et aliorum fluminum origine; epistolae ad Rivetum; de poematum cautu et viribus; variarum observationum liber. Er hinterliess einen sonderbaren Schatz von Manuscriptis, den Ruhm eines in der Antiquität erfahrnen, aber in den Sachen seiner Zeit unerfahrnen Mannes, der mehr die Vernunft als den Glauben bei sich gelten liess, aber doch in vielen Stücken sich durch Leichtgläubigkeit bloss gab.

Voetius (Gisbertus)[3], ein calvinischer Theologe, geboren 1589 zu Heussden in den Niederlanden, wurde Professor theologiae zu Utrecht. Er wohnte dem dortrechtischen Synodo bei und war nach der Zeit ein eifriger Vertheidiger des Calvin's. Besonders aber stritt er wider die Philosophie des Cartesius und machte sich an Mare-

---

[1]) 59. Ep. LVII, S. 159 ds. Bds.
[2]) 47. Ep. XLV, S. 127 ds. Bds.
[3]) 51. Ep. XLIX, S. 146 ds. Bds.

sium, Joh. Coccejum und dessen Schüler: daher sich die holländischen Theologen in Voetianer und Coccejaner theilten. Seine vornehmsten Schriften sind: Bibliothec. studiosi theolog.; disputationes selectae; politica ecclesiastica; desperata causa papatus contra Jansenium; de Johanna Papissa; vindiciae pro lege et imperio contra Hobbes; accestica; prove ende kragt der godtsaligheid; catechesis ad catechismum remonstrantium etc. und starb 1676.

Wierus (Joh.)[1], sonst Piscinarius genannt, ein Doctor medicinae, 1515 zu Grave an der Maass in Brabant geboren, fing seine Studien in Deutschland unter Cornelius Agrippa an. Er wurde des Herzogs von Clewe Leibmedicus, vertheidigte die Hexen wider die Richter und hielt sie alle für melancholische und erbarmungswürdige Personen. Bodinus will ihn selbst zum Hexenmeister machen, weil er in seinem Buch: de praestigiis die Beschwörungen der Geister lehrt nnd das Reich der Höllen beschreibt. Er bekennt auch selbst, dass er Trithemii steganographiam in Agrippae Cabinet ohne dessen Vorwissen abgeschrieben habe. Sein Symbolum war: Vince te ipsum. Er starb zu Tecklenburg 1588. Seine Schriften sind: Observat. medicae rariores; de scorbuto; de morbo irae et curatione ejusdem; de praestigiis et incautationibus; de lamiis etc.

---

[1]) 59. Ep. LVII, S. 159 ds. Bds.

Argumenta.

1. Epistola I. Henrici Oldenburgii; Londini, d. 26. Aug. 1661. Inviserat Spinozam in secessu Rhenoburgi, ubi de Deo, de extensione et cogitatione infinita, etc. sermonem habebant, quas res ut fusius sibi exponat Philosophus, rogat, promittitque de missurum Boylii exercitationes physiologicas.

2. Ep. II. Respondet definiendo Deum esse ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere; extensionem per se et in se concipi; at motum non item. Per attributum intelligi omne id, quod concipitur per se et in se. Ad definitionem Dei mittit folia definitionum et axiomatum ethicis partis I usque ad propositionem quartam. De philosophiae Cartesii et Baconis erroribus. Hanc epistolam Rhenoburgi adhuc habitans scripsit.

3. Ep. III. Oldenburgii. Lond. 27. Sept. 1661. Varias movet quaestiones de existentia Dei, de cogitatione, de substantia.

4. Ep. IV. Philosophi nostri ad iter Amstelodamense se accingentis. Respondet ad Oldenburgii objectiones in tres suas, quas miserat, propositiones, caeteris propter temporis brevitatem omissis.

5. Ep. V. Oldenburgius d. 21. October 1661 promissum libellum Boylii mittit.

6. Ep. VI. continet adnotationes nostri philosophi in librum Roberti Boyle (Londini 1661. 4.), de nitro, fluiditate et firmitate, additis figuris.

7. Ep. VII. Oldenburgius et Boylius gratias agunt Philosopho pro meditationibus communicatis. De societate regia stabilita. Hortatur Spinozam Oldenburgius, ut quae in Philosophicis et Theologicis concinnaverat, in publicum prodire sinat, quidquid Theologastri oggannire poterint.

8. Ep. VIII. Est responsio Oldenburgii d. 3. April 1663 ad Ep. VI. De Boylii sententia circa analysin Nitri deque suo experimento.

9. Ep. IX. Oldenburgio exponit, se ob editionem Principiorum metaphys. Cartesii aliquod tempus Amstelodami moratum fuisse. Boylio agit gratias ob responsiones ad suas animadversiones in tractatum de nitro; transitque ad experimenta.

10. Ep. X. Oldenburgius d. 31. Julii 1663 illi mittit Boylii defensionem virtutis elasticae aeris contra Franciscum Linum. Addit experimentum, quod valde torquebat Vacuistas; Plenistis vero vehementer placebat, addita figura. Iterum inculcat Spinozae publicationem eorum, que meditatus fuerat.

11. Ep. XI. Oldenburgius d. 4. Aug. 1663 de contentis in Boyliano libello agit.

12. Ep. XII. Oldenburgius d. 28. April 1665 scribit multum esse Boylium in laudando nostro, ejusque profundas meditationes avide a doctis exspectari. De aliis agit Boylii libris.

13. Ep. XIII. Spinoza scribit Oldenburgio de Boylii tractatu de coloribus, anglice edito, gaudetque hunc cum alio de frigore et thermometris latina civitate donatos esse, quia linguam anglicanam haud calleret. Sibi mira narrasse Hugenium de microscopiis et de telescopiis quibusdam in Italia

elaboratis, quibus eclipses in Jove ab interpositione satellitum observare potuerunt, ac etiam umbram quamdam in Saturno, tamquam ab annulo factam, explosa simul Cartesii praecipitantia.

14. Ep. XIIIb. Oldenburgius in responsione mens. Septbr. 1665 Boylii, Kircheri librorum et de Joannis Hevelii cometographia mentionem facit.

15. Ep. XIV. Oldenburgius d. 12. Octbr. 1665 philosophum, ut strenue et ἀκριβῶς philosophari pergat, hortatur ut et Boylius. De Kircheri mundo subterraneo. De disceptatione, ob nuperos cometas, inter Hevelium et Auzoutum. De Hugenii laboribus aliisque variis rebus.

16. Ep. XV. Oldenburgio rescribit noster philosophus, ut et Boylio, quid sentiat circa quaestionem: ut cognoscamus, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat, et qua ratione cum reliquis cohaereat. Quaedam de Hugenio et de methodo in expoliendis vitris dioptricis. Docuit Spinozam experientia, in patinis sphaericis libera manu tutius et melius expoliri quam quavis machina.

17. Ep. XVI. Oldenburgius d. 8. Dec. 1665 percunctatur a philosopho, qua in re tam Cartesium quam Hugenium in regulis motus errare judicet. De observatis anatomicis Oxoniensium. De Israelitarum ficto reditu in patriam. Multae epistolae hic desunt.

18. Ep. XVII. Oldenburgius d. 8. Juni 1675 (falso legitur 8. October 1665) Spinozae confitetur, tantum abesse, ut quidquam in verae religionis solidaeve philosophiae damnum moliatur, ut contra genuinum christianae religionis finem, nec non divinam fructuosae philosophiae sublimitatem et excellentiam commendare et stabilire adlaboret.

19. Ep. XVIII. Idem d. 22. Julii 1675 commercio litterario instaurato, Spinozam monet de tractatu suo

(ethices) quinquepartito, quem in litteris 5. Julii se editurum scripserat.

20. Ep. XIX. Philosophus Oldenburgio respondet, se Amstelodami a stolidis theologis et Cartesianis deterritum editionem, quam parabat (ethices) differe statuisse, petitque ut loca tractatus theologico-politici, quae viris doctis scrupulum injecerunt, sibi indicaret: cupere enim istum tractatum notis quibusdam illustrare (quas hic edimus), et conceptas de eo praejudicatasque opiniones si fieri posset, tollere.

21. Ep. XX. Oldenburgius d. 15. Nov. 1675 probat hoc institutum philosophi, et quae sentit de Deo et natura, de Jesu Christo deque ejus incarnatione latius exponi cupit.

22. Ep. XXI. rescribit, se de Deo et natura sententiam fovere longe diversam ab ea, quam neoterici christiani defendere solent. Sic et de ceteris.

23. Ep. XXII. Oldenburgius varias de hisce proponit quaestiones nostro philosopho.

24. Ep. XXIII. Oldenburgio exponit qua ratione fatalem omnium rerum et actionum necessitatem statuat. Miracula et ignorantiam se pro aequi pollentibus sumere; rel.

25. Ep. XXIV. Oldenburgius d. 14. Januarii 1676 respondet rem acu tetigisse Spinozam, causam percipiendo, quare fatalem illam rerum omnium necessitatem vulgari nollet; rel.

26. Ep. XXV. Oldenburgio scribit d. 7. Februar 1676, quod in praecedentibus dixerat, nos ideo esse inexcusabiles, quia in Dei potestate sumus, ut lutum in manu figuli, se hoc sensu intelligi voluisse, videlicet quod nemo Deum redarguere potest quod ipsi naturam infirmam seu animum impotentem dederit. Christi passionem, mortem et sepulturam

se literaliter accipere ejus autem ressurrectionem allegorice, etc.

27. Ep. XXV b. Oldenburgius d. 11. Februar 1676autei-nozae fatalismum refutare conatur; Christi m sm non solum passionem, mortem, sepultura Sped etiam resurrectionem ad verbum intelligendam esse demonstrat.

28. Ep. XXVI. Simon de Vries, Spinozae amicissimus, d. 24. Februar 1663 Amstelodamo illi de definitionibus quaestionem movet, cupidus sciendi Borelline an Clavii sententiae adsentiatur. De substantiae attributis ex scholio propos. X, p. I ethices, quae jam a diversis fuit descripta et cum amicis communicata.

29. Ep. XXVII. Amicum docet noster philosophus inter genera definitionum distinguendum esse etc.

30. Ep. XXVIII. eum docet nos nunquam egere experientia ad sciendum, utrum definitio alicujus attributi sit vera, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi.

31. Ep. XXIX. d. 20. April 1663 Rheinsburgi, amicissimo Ludovico Meyero, philosophiae medicinaeque Doctori, substantia, modo, aeternitate et duratione consideratis, exponit quaestionem de infinito, citato R. Chasdai Creskas.

32. Ep. XXX. Versio. Belgice enim ad Petrum Balling, Voorburgi d. 20. Julii 1664 scripta fuit, ut multae sequentes, quae exstant in de nagelate Schriften, pag. 526 seq. De ominibus sententiam suam illi exponit. Meras esse imaginationes confirmat casu, qui ipsi elapsa hieme Voorburgi accidit. Mentem aliquid, quod futurum est confuse posse praesentire.

33. Ep. XXXI. Versio. Guilielmus de Blyenbergh, mercator Dordracenus, Dordraci 12. December 1664 de Cartesii principiis Philosophiae a Spinoza

Fe

more geometrico demonstratis, e quibus nonnulla quae percipere nequit, sibi clariora desiderat.

34. Ep. XXXII. Versio. Respondet ad ignoti sibi hominis quaestiones candidus Spinoza, qui nihil doli a nugatore Blyenbergio suspicabatur.

35. Ep. XXXIII. Versio. De Blyenbergh d. 16. Januar. 1665 prolixe proponit oppositiones, dubia novasque quaestiones, et quid per negationem in Deo intelligat, erudiri exoptat.

36. Ep. XXXIV. Versio. Spinoza molesto Blyenbergio respondet multis d. 28. Jan. 1665, tam ad priorem quam ad alteram epistolam d. 21. Jan.

37. Ep. XXXV. Versio. De Blyenbergh 19. Februar. 1665 iterum prolixa epistola aures Philosophi obtundit, quem in transitu Leidensi se salutaturum spondet.

38. Ep. XXXVI. Versio. Patientissimus Spinoza d. 13. Martii 1665 iterum respondet ad quaestiones intempestivas hominis, qui tantummodo pro joco et risu inserviunt: nulli autem usui sunt. Viderat philosophus, nullam apud Blyenberghium demonstrationem locum habere posse.

39. Ep. XXXVII. Versio. Inviserat Spinozam hic nugator. Varias iterum quaestiones Cartesianas movet, d. 27. Martii 1665.

40. Ep. XXXVIII. Versio. Taedioso Blyenberghio, ut amoveat futuras suas litteras, rescribit, se occasionem exspectare coram animi sui sensa illi exponendi, speratque ultro a suis molestis litteris destiturum.

41. Ep. XXXIX. Versio. Forsan ad Christianum Hugenium Voorburgi, d. 7. Januari 1666. De unitate Dei.

42. Ep. XL. Versio. Ad eundem. Pergit disputare de Dei unitate. Voorb. 10. April 1666.

43. Ep. XLI. Versio. Quibusdam de unitate Dei denuo expositis amici sententiam de poliendis vitris audire cupit.[1])

44. Ep. XLII. Voorburgi. 10. Juni 1666 ad J. B., forsan ad Joannem Bresserum, Doct. med.; de optima methodo, qua inoffenso pede in rerum cognitione pergere possimus.

45. Ep. XLIII. Versio. Arithmeticam quaestionem solvit amico J. v. M. nobis non amplius noto. Voorburgi d. 1. Oct. 1666.

46. Ep. XLIV. Versio Epistola dioptrica ad Jarrig Jellis mennonistam. Voorburgi d. 3. Martii 1667.

47. Ep. XLV. Versio. Eidem, d. 25. Martii 1667 scribit se convenisse Dom. (Isaacum) Vossium de Helvetii negotio, qui effuse ridebat chrysopoeiam ignoti hominis apud Helvetium factam; de demonstratione Cartesiana existentiae Dei. Reliqua dioptrica sunt.

48. Ep. XLVI. Versio. Eidem, Voorburgi d. 5. Septbr. 1669 experimenta hydrostatica exponit. M. Oct. Hagam Comitum accessit Spinoza, Voorburgio relicto. Habitabat in aggere Veerkaay apud viduam van Velden, retro in ultimis aedibus, in secunda contignatione, ubi postea degebat Joh. Colerus. Anno vero 1671 in platea a tergo, dicta Pavilioengragt, apud Henricum van der Spyck aliam conduxit habitationem, in qua etiam 1677 d. 21. Febr. Deo animam redditid.

49. Ep. XLVII. Versio. Eundem in literis Hagae Comitum 17. Febr. 1671 datis rogat ut, si fieri posset, versionis belgicae tractatus theologico-politici impressionem impediat. De libro perniciosissimo „homo politicus.“ De Thalete Milesio.

---

[1]) De his tribus epistolis confer introductionis pag. 14. 29. hujus vol.

50. Ep. XLVIII. Haec epistola, a Lamberto de Velthuysenio ad Isaacum Orobium de Castro scripta, ad Spinozam autem ab hoc missa ejus refutandae, continet judicium de singulis tractatus theol.-politic. capitibus, cujus summa: authorem religionem evertere et atheismum docere. Ultraj. 24. Jan. 1671.

51. Ep. XLIX. Responsio praecedentis epistolae ad Isaacum de Orobio. Spinoza se non atheismum docere demonstrat; de vera religione, de Deo et divina revelatione, etc.

52. Ep. L. Versio. Anonymo d. 2. Junii 1674 discrimen inter se et Hobbesium ob oculos ponit. De unitate Dei. E fenestra bibliopolae se pendentem vidisse Regneri a Mansvelt librum postumum adversus tractatum theolog.-polit., commemorat.

53. Ep. LI. Leibnitius librum de optica editum mittit Spinozae ejusque judicium cupit cognoscere. Francof. 5. Oct. 1671.

54. Ep. LII. Responsio ad praecedentem. Hagae Comitis 9. Nov. 1671. Spinoza Leibnitii novam sententiam se non satis intellexisse scribit ejusque explicationem optat.

55. Ep. LIII. Jo. Ludov. Fabritius, Professor et Consiliarius Palatinus; jussu et nomine Electoris, Heidelbergae d. 16. Febr. 1673 Spinozae munus professoris philosophiae ordinarii in academia Heidelbergensi offert cum amplissima philosophandi libertate.

56. Ep. LIV. d. 30. Martii 1673. Philosophus principi clementissimo gratias agit, et quoniam nunquam se publice docere animus fuit et propter alias quasdam causas, ut de hac re magis deliberare liceat, modeste rogat.

57. Ep. LV. Versio. d. 14. September 1674 anonymus Spinozae de apparitionibus, spectris et lemuribus sententiam scire desiderat.

58. Ep. LVI. Versio. Respondet Spinoza spectra quid sint se ignorare, neque veterum neque recentiorum authoritatem quidquam valere. Hag. Com. m. Sept. 1674.

59. Ep. LVII. Versio. Idem anonymus d. 21. Sept. 1674 diversa ridicula argumenta et testimonia ad spectrorum existentiam demonstrandam profert.

60. Ep. LVIII. Versio. Quaestio de mundi creatione necessaria. Philosophus iterum anonymi argumenta scriptorumque testimonia refutat, et quia scripserat ille sapiens anonymus, fortasse nullos dari spiritus feminini generis, reponit Spinoza se non parum obstupuisse, homines facundiam suam insumere eaque abuti, ut aliis ejusmodi nugas persuadeant.

61. Ep. LIX. Versio. Non cessat anonymus aures tanti viri obtundere et in suis opinionibus credulis persistere conatur.

62. Ep. LX. Versio. Spinoza hactenus nullam intelligibilem se de spectris vel lemuribus hausisse proprietatem adseverat.

63. Ep. LXI. d. 8. October 1674 Tschirnhausen Spinozae varias philosophicas quaestiones proponit in litteris per J. R. (Jo. Rieuwerts bibliopolam) missis, de Cartesii et Spinozae sententia de libero arbitrio.

64. Ep. LXII. Responsio ad praecedentem. Argute et sagaciter de libertate exponit philosophus.

65. Ep. LXIII. Tschirnhausen d. 5. Jan. 1675 hortatur philosophum nostrum ut methodum suam s. tractatum de intellectus emendatione edat; disquirit de ideae verae et adaequatae differentia.

66. Ep. LXIV. Spinoza nullam aliam differentiam agnoscit quam quod nomen veri respiciat tantummodo

convenientiam ideae cum suo ideato; nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa ex quibusdam proprietatibus alicujus rei (quacunque data idea) alia facilius, alia difficilius inveniri posse.

67. Ep. LXV. Amstelodami d. 25. Julii 1675 Tschirnhausen per Schaller. varias de attributis Dei quaestiones movet.

68. Ep. LXVI. Spinoza d. 29. Julii 1675 ad dubia respondet.

69. Ep. LXVII. Londini d. 13. Aug. 1675 Tschirnhausen petit demonstrationem animum non posse plura attributa Dei quam extensionem et cogitationem percipere; scribitque contrarium ex schol. prop. 7 part. II eth. posse deduci.

70. Ep. LXVIII. Hagae d. 18. Aug. 1675 amicum ad prop. 10 part. I eth. ablegat.

71. Ep. LXIX. Tschirnhausen 2. Mai 1676 erudiri cupit, quomodo intelligenda sint quae Spinoza in ep. 31 (XXIX) Rhenoburgi 20. April 1663 de Infinito scripserat.

72. Ep. LXX. Spinoza mentem suam de Infinito latius amico exponit d. 5. Maji 1676.

73. Ep. LXXI. Tschirnhausen Parisiis 23. Junii 1676 doceri desiderat, qui ex conceptu extensionis secundum Spinozae meditationes, varietas rerum a priori possit ostendi.

74. Ep. LXXII. Philosophus explicat rem quaesitam. De Huëtii libro et novis inventis, quae ad refractionem pertinent. Hagae Com. d. 15. Julii 1676.

75. Ep. LXXIII. Albertus Burgh, fidem romano-catholicam amplexus, Florentiae d. 11. Sept. 1675, longis atque taediosis litteris hortatur philosophum ut fiat pontificius, ut legat sanctos patres et doctores Ecclesiae. Deum enim animam suam

ab aeterna damnatione eripere velle, modo ipse velit.

76. Ep. LXXIV. Iuveni isti Spinoza respondet se credere vix potuisse, eum Romanae ecclesiae membrum ejusque acerrimum propugnatorem esse, miserrimis Burghii argumentis explosis, ut resipiscat, ex animo optat.

77. Ep. Hagae Com. anno 1674 vel 1675. Philosophus cum Velthusio consilium communicat, tractatum theol.-polit. notis illustratum denuo edendi, ita ut adjungat, quae ipse Velthusius contra scripserat una cum responsione sua, idque ut concedat et nova quaedam argumenta addat, ab eo petit.

78. Ep. Philosophus Jo. Bressero scribit de ethices parte tertia vertenda.

79. Ep. Amstel. 14. Nov. 1675. G. H. Schaller quaestiones Tschirnhausii philosopho proponit de interpretatione eth. II prop. 5. 7. 8. et eth. I axiom. IV.

80. Ep. Hagae Com. 18. Nov. 1675. Spinoza respondet de quaestionibus propositis. De Leibnitii moribus et negotiis percunctatur.

EPISTOLAE

DOCTORUM QUORUNDAM VIRORUM

AD

B. DE S.

ET AUCTORIS

RESPONSIONES

AD ALIORUM EIUS OPERUM ELUCIDATIONEM NON PARUM FACIENTES.

1. EPISTOLA I.

Clarissimo viro *B.* de *S.*

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Clarissime domine, amice colende,

Tam aegre nuper, quum tibi in secessu tuo Rhenoburgi adessem, a latere tuo divellebar, ut quam primum in Angliam factus sum redux, tecum rursus unire, quantum fieri potest, commercio saltem epistolico annitar. Rerum solidarum scientia, coniuncta cum humanitate et morum elegantia (quibus omnibus natura et industria amplissime te locupletarunt) eas habent in semet ipsis illecebras, ut viros quosvis ingenuos et liberaliter educatos in sui amorem rapiant. Age itaque, vir praestantissime, amicitiae non fucatae dextras iungamus, eamque omni studiorum et officiorum genere sedulo colamus. Quod quidem a tenuitate mea proficisci potest, tuum iudica. Quas tu possides ingenii dotes, earum partem, quum sine tuo id fieri detrimento possit, me mihi vindicare sinas. Habebamus Rhenoburgi sermonem de Deo, de extensione et cogitatione infinita, de horum attributorum discrimine et convenientia, de ratione unionis, animae humanae cum corpore; porro de principiis phiosophiae Cartesianae et Baconianae. Verum quum quasi per transennam et in transcursu duntaxat de tanti momenti argumentis tunc loqueremur, atque interim ista omnia menti meae crucem figant, ex amicitiae inter nos initae iure tecum agere nunc aggrediar, ac peramanter rogare, ut circa subiecta praememorata tuos conceptus nonnihil fusius mihi exponere, inprimis vero in hisce duobus me edocere non graveris, videlicet, primo, qua in re extensionis et cogitationis verum discrimen ponas; secundo, quos in Cartesii et Baconis philosophia defectus observes, quaque ratione eos e medio tolli ac solidiora substitui posse iudices. Quo liberalius de hisce et similibus ad me scripseris, eo arctius me tibi devincies et ad paria, si modo

possim, praestanda vehementer obstringes. Sub praelo hic iam sudant exercitationes quaedam physiologicae a nobili quodam Anglo, egregiae eruditionis viro, perscriptae. Tractant illae de aëris indole et proprietate elastica, quadraginta tribus experimentis comprobata, de fluiditate item et firmitudine et similibus. Quam primum excusae fuerint, curabo, ut per amicum, mare fortassis traiicientem, tibi exhibeantur. Tu interim longum vale et amici tui memor vive, qui est

Londini $\frac{16}{26}$ August. 1661.

tuus omni affectu et studio

HENRICUS OLDENBURG.

2. EPISTOLA II.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henr. Oldenburgio

B. DE S.

Responsio ad praecedentem.

VIR CLARISSIME,

Quam grata sit mihi tua amicitia, ipse iudicare poteris, modo simul a tua humanitate impetrare possis, ut tibi ad virtutes, quibus abundas, reflectere liceat, et quamvis, quam diu ipsas contemplor, non parum mihi videar superbire, nempe quod eam tecum inire audeam, praesertim dum cogito amicorum omnia, praecipue spiritualia, debere esse communia; tamen hoc tuae humanitati potius, simul et benevolentiae, quam mihi, erit tribuendum. Summitate enim illius te deprimere et copia huius adeo me locupletare voluisti, ut arctam amicitiam, quam mihi constanter polliceris et a me reciprocam dignatus es petere, inire non verear, eaque ut sedulo colatur, enixe sim curaturus. Ingenii mei dotes quod attinet, si quas possiderem, eas te tibi vindicare libentissime sinerem, quamquam scirem, id non sine meo magno detrimento futurum. Sed ne videar hoc modo tibi, quod a me iure amicitiae petis, velle denegare, quid circa illa, de quibus loquebamur, sentiam, conabor explicare; quamquam non putem, nisi tua benignitas intersit, hoc medium futurum, ut mihi arctius devinciaris. De Deo itaque incipiam breviter dicere; quem definio esse ens constans infinitis attri-

butis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere. Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. Ut ex. gr. extensio per se et in se concipitur; at motus non item. Nam concipitur in alio, et ipsius conceptus involvit extensionem. Verum, quod haec sit vera Dei definitio, constat ex hoc, quod per Deum intelligamus ens summe perfectum et absolute infinitum. Quod autem tale ens existat, facile est ex hac definitione demonstrare; sed, quia non est huius loci, demonstratione supersedebo. Sed quod hic demonstrare debeo, ut primae quaestioni viri clar. satisfaciam, sunt haec sequentia: primo, quod in rerum natura non possunt existere duae substantiae, quin tota essentia differant; secundo substantiam non posse produci; sed quod sit de ipsius essentia existere; tertio, quod omnis substantia debeat esse infinita sive summe perfecta in suo genere. Quibus demonstratis facile poterit videre vir clar. quo tendam, modo simul attendat ad definitionem Dei, adeo ut non sit opus apertius de his loqui. Ut autem haec clare et breviter demonstrarem, nihil melius potui excogitare, nisi ut ea more geometrico probata examini tui ingenii subiicerem; ea itaque hic separatim mitto; tuumque circa ipsa iudicium exspectabo. *) Petis a me secundo, quosnam *errores in Cartesii et Baconis philosophia* observem. Qua in re, quamvis meus mos non sit aliorum errores detegere, volo etiam tibi morem gerere. Primus itaque et maximus est, quod tam longe a cognitione primae causae et originis omnium rerum aberrarint; secundus, quod veram naturam humanae mentis non cognoverint; tertius, quod veram causam erroris nunquam assecuti sint: quorum trium quam maxime necessaria sit vera cognitio, tantum ab iis ignoratur, qui omni studio et disciplina prorsus destituti sunt. Quod autem a cognitione primae causae et humanae mentis aberraverint, facile colligitur ex veritate trium propositionum supra memoratarum: quare ad solum tertium errorem ostendendum me converto. De Bacone parum dicam, qui de hac re admodum confuse loquitur et fere nihil probat; sed tantum narrat. Nam primo supponit, quod intellectus humanus praeter fallaciam sensuum sua sola natura fallitur, omniaque fingit ex analogia suae naturae et non ex analogia universi,

---

*) Vide ethices partem 1. ab initio usque ad prop. 4.

adeo ut sit instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet etc. Secundo, quod intellectus humanus fertur ad abstracta propter naturam propriam, atque ea, quae fluxa sunt, fingit esse constantia etc. Tertio, quod intellectus humanus gliscat, neque consistere aut aquiescere possit: et quas adhuc alias causas adsignat, facile omnes ad unicam Cartesii reduci possunt; scilicet quia voluntas humana est libera et latior intellectu, sive ut ipse Verulamius (Aph. 49) magis confuse loquitur, quia intellectus luminis sicci non est, sed recipit infusionem a voluntate. *) (Notandum hic, quod Verulamius saepe capiat intellectum pro mente, in quo a Cartesio differt.) Hanc ergo causam, ceteras ut nullius momenti parum curando, ostendam esse falsam; quod et ipsi facile vidissent, modo attendissent ad hoc, quod scilicet voluntas differt ab hac et illa volitione, eodem modo ac albedo ab hoc et illo albo, sive humanitas ab hoc et illo homine; adeo ut aeque impossibile sit concipere, voluntatem causam esse huius ac illius volitionis, atque humanitatem esse causam Petri et Pauli. Quum igitur voluntas non sit nisi ens rationis, et nequaquam dicenda causa huius et illius volitionis; et particulares volitiones, quia, ut existant, egent causa, non possint dici liberae, sed necessario sint tales, quales a suis causis determinantur; et denique secundum Cartesium ipsissimi errores, id est, particulares volitiones, non esse liberas, sed determinari a causis externis et nullo modo a voluntate; quod demonstrare promisi etc.

---

3. EPISTOLA III.

Clarissimo viro B. DE S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

VIR PRAESTANTISSIME ET AMICISSIME,

Redditae mihi sunt perdoctae tuae literae et magna cum voluptate perlectae. Geometricum tuum probandi morem valde probo; sed meam simul hebetudinem incuso, quod, quae tam accurate doces, ego haud ita prompte

---

*) Vide *Verulamii* novum organum scient. libr. 1. aphorism. 49.

assequar. Patiaris igitur, oro, ut documenta istius meae tarditatis tibi prodam, dum sequentes quaestiones moveo, earumque solutiones a te peto. *Prima* est, an clare et indubitanter intelligas, ex sola illa definitione, quam de Deo tradis, demonstrari, tale ens existere. Ego sane quum mecum perpendo, definitiones non nisi conceptus mentis nostrae continere, mentem autem nostram multa concipere, quae non existunt, et foecundissimam esse in rerum semel conceptarum multiplicatione et augmentatione, necdum video, quomodo ex eo conceptu, quem de Deo habeo, inferre possim Dei existentiam. Possum quippe ex mentali congerie omnium perfectionum, quas in hominibus, animalibus, vegetabilibus, mineralibus etc. deprehendo, concipere et formare substantiam aliquam unam, quae omnes illas virtutes solide possideat, quin imo mens mea valet easdem in infinitum multiplicare et augere; adeoque ens quoddam perfectissimum et excellentissimum apud sese effigiare, quum tamen nullatenus inde concludi possit huiusmodi entis existentia. *Secunda quaestio* est, an tibi sit indubitatum, corpus non terminari cogitatione, nec cogitationem corpore; quum adhuc sub iudice lis sit, quid sit cogitatio; sitne motus corporeus, an actus quidam spiritualis, corporeo plane contradistinctus? *Tertia* est, an axiomata illa, quae mihi communicasti, habeas pro principiis indemonstrabilibus et naturae luce cognitis nullaque probatione egentibus. Fortasse primum axioma tale est. Sed non video, quomodo tria reliqua in talium numerum referri queant. Secundum quippe supponit, nihil existere in rerum natura praeter substantias et accidentia, quum tamen multi statuant, tempus et locum rationem habere neutrius. Tertium tuum axioma, *res* nempe, *quae diversa habent attributa, nihil habere inter se commune,* tantum abest, ut clare a me concipiatur, ut potius contrarium eius tota rerum universitas videatur evincere. Res enim omnes nobis cognitae, tum in nonnullis inter se differunt, tum in quibusdam conveniunt. Quartum denique, *res scilicet, quae nihil commune habent inter se, unam alterius causam esse non posse,* non ita perspiciuum est intellectui meo caliginoso, quin luce aliqua perfundi egeat. Deus quippe nihil formaliter commune habet cum rebus creatis, earum tamen causa a nobis fere omnibus habetur. Haec igitur axiomata, quum apud me non videantur extra omnem dubitationis aleam posita, facile coniicis, propositiones tuas iis superstructas non posse non vacillare. Et quo magis eas considero, eo

pluribus super eas dubitationibus obruar. Ad primam quippe expendo, duos homines esse duas substantias et eiusdem attributi. Circa secundam considero, quum nihil possit esse causa sui ipsius, vix cadere sub captum nostrum, quomodo verum esse possit, *substantiam non posse produci, neque ab alia quacumque substantia.* Haec enim propositio omnes substantias causas sui statuit, easdemque deos facit et hac ratione primam omnium rerum causam negat: quod ipsum lubens fateor me non capere, nisi hanc mihi gratiam facias, ut sententiam tuam de sublimi hoc argumento nonnihil enucleatius et plenius mihi aperias, doceasque, quaenam sit substantiarum origo et productio, rerumque a se invicem dependentia et mutua subordinatio. Ut hac in re libere et fidenter mecum agas, per eam, quam inivimus, amicitiam te coniuro rogoque enixissime, ut persuasum tibi habeas quam maxime, omnia ista, quae mihi impertiri dignaberis, integra et salva fore, meque nullatenus commissurum, ut eorum quippiam in tui noxam aut fraudem a me evulgetur. In collegio nostro philosophico experimentis et observationibus faciendis gnaviter, quantum per facultates licet, indulgemus et concinnandae artium mechanicarum historiae immoramur, ratum habentes ex principiis mechanicis formas et qualitates rerum optime posse explicari et per motum, figuram atque texturam, et varias eorum complicationes omnia naturae effecta produci, nec opus esse, ut ad formas inexplicabiles et qualitates occultas, ceu ignorantiae asylum, recurramus. Librum, quem promisi, tibi transmittam, quam primum legati vestri Belgici, qui hic agunt, nuntium aliquem (ut saepe facere solent) Hagam Comitis expedient, aut quam primum amicus quidam alius, cui tuto eum committere possim, ad vos excurret. Veniam peto meae prolixitati et libertati, atque unice rogo, ut quae sine ullis involucris et elegantiis aulicis libere ad tuas reposui, in bonam partem, ut amici solent, accipias, meque credas sine fuco et arte

Londini die 27. Septemb. 1661.

tibi addictissimum

Henr. Oldenbvrg.

---

4. EPISTOLA IV.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henrico Oldenburgio

B. DE S.

Responsio ad praecedentem.

Vir clarrissime,

Dum paro ire Amstelaedamum, ut ibi hebdomadam unam ac alteram commorer, tuam perquam gratam epistolam accepi, tuasque obiectiones in tres, quas misi, propositiones vidi; quibus solis, ceteris propter temporis brevitatem omissis, conabor satisfacere. Ad *primam* itaque dico, quod non ex definitione cuiuscumque rei sequitur existentia rei definitae; sed tantummodo (ut in scholio, quod tribus propositionibus adiunxi, demonstravi) sequitur ex definitione sive idea alicuius attributi, id est (uti aperte circa definitionem Dei explicui) rei, quae per se et in se concipitur. Rationem vero huius differentiae etiam in memorato scholio satis clare, ni fallor, proposui, praecipue philosopho. Supponitur enim, non ignorare differentiam, quae est inter fictionem et inter clarum et distinctum conceptum; neque etiam veritatem huius axiomatis, scilicet, quod omnis definitio sive clara et distincta idea sit vera. Quibus notatis non video, quid ad primae quaestionis solutionem ultra desideretur. Quare ad solutionem *secundae* pergo: ubi videris concedere, quodsi cogitatio non pertineat ad extensionis naturam, quod tum extensio non terminaretur cogitatione, nimirum quum de exemplo tantum dubites. Sed nota, amabo, si quis dicat extensionem non extensione terminari, sed cogitatione; annon idem dicet, extensionem non esse absolute infinitam, sed tantum quoad extensionem? Hoc est, non absolute mihi concedit extensionem, sed quoad extensionem, id est, in suo genere esse infinitam. At ais: forte cogitatio est actus corporeus. Sit; quamvis nullus concedam. Sed hoc unum non negabis, extensionem, quoad extensionem, non esse cogitationem, quod ad meam definitionem explicandam et ad tertiam propositionem demonstrandam sufficit. Pergis *tertio* in ea, quae proposui, obiicere, quod axiomata non sunt inter notiones communes numeranda. Sed de hac re non disputo. Verum etiam de ipsorum veritate dubitas, imo quasi videris velle ostendere eorum contrarium magis

esse vero simile. Sed attente, quaeso, ad definitionem, quam substantiae et accidentis dedi, ex qua haec omnia concluduntur. Nam quum substantiam intelligam id, quod per se et in se concipitur, hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei; per modificationem autem sive per accidens id, quod in alio est, et per id, in quo est, concipitur: hinc clare constat primo, quod substantia sit prior natura suis accidentibus. Nam haec sine illa nec existere nec concipi possunt. Secundo, quod praeter substantias et accidentia nihil detur realiter sive extra intellectum. Nam quicquid datur, vel per se vel per aliud concipitur, et ipsius conceptus vel involvit conceptum alterius rei, vel non involvit. Tertio, quod res, quae diversa habent attributa, nihil habent inter se commune. Per attributum enim explicui id, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Quarto denique, quod rerum, quae nihil commune habent inter se, una alterius causa esse non potest. Nam quum nihil sit in effectu commune cum causa, totum quod haberet, haberet a nihilo. Quod autem adfers, quod Deus nihil formaliter commune habeat cum rebus creatis etc., ego prorsus contrarium statui in mea definitione. Dixi enim, Deum esse ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive summe perfectum in suo genere. Quod autem adfers in primam propositionem, quaeso, mi amice, ut consideres homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora iam antea existebant, quamvis alio modo formata. Verum hoc concluditur, quod libenter etiam fateor, scilicet quod si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Secunda autem propositio non multos deos facit, sed tantum unum, scilicet constantem infinitis attributis etc.

---

5. EPISTOLA V.

Clarissimo viro B. de S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Amice plurimum colende,

Libellum, quem promiseram, en accipe, mihique tuum de eo iudicium, inprimis circa ea, quae de nitro deque fluiditate ac firmitudine inserit specimina, rescribe. Gratias

tibi maximas ago pro eruditis tuis literis secundis, quas heri accepi. Doleo tamen magnopere, quod iter tuum Amstelaedamense obfuerit, quo minus ad omnia mea dubia responderis. Quod tum praetermissum, quam primum per otium licuerit, expedias oro. Multum quidem mihi lucis in posteriori hac epistola affudisti, non tamen tantum, ut omnem caliginem dispulerit; quod tum, credo, fiet feliciter, quando distincte et clare de vera et prima rerum origine me instruxeris. Quam diu enim perspicuum mihi non est, a qua causa et quomodo res coeperint esse, et quo nexu a prima causa, si qua tales sit, dependeant; omnia, quae audio quaeque lego, scopae mihi dissolutae videntur. Tu igitur, doctissime domine, ut facem hac in re mihi praeeas, deque mea fide et gratitudine non dubites, enixe rogo, qui sum

Londini $\frac{11}{21}$ Octobr. 1661.

tibi addictissimus

Henr. Oldenburg.

---

6. EPISTOLA VI.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henr. Oldenburgio

B. de S.

Responsio ad praecedentem.

Vir clarissime,

Librum ingeniosissimi Boylii accepi, eumque, quantum per otium licuit, evolvi. Maximas tibi ago gratias pro munere hoc. Video me non malam antehac, quum primum hunc mihi librum promiseras, fecisse coniecturam, nempe, te non nisi de re magni momenti sollicitum fore. Vis interim, doctissime domine, ut tibi meum tenue de iis, quae scripsit, iudicium mittam, quod, ut mea fert tenuitas, faciam, notando scilicet quaedam, quae mihi obscura sive minus demonstrata videntur; neque adhuc omnia propter occupationes percurrere, multo minus examinare potui. Quae igitur circa nitrum etc. notanda reperio, sequentibus accipe.

DE NITRO. Primo colligit ex suo experimento de redintegratione nitri, nitrum esse quid heterogeneum, constans ex partibus fixis et volatilibus, cuius tamen natura (saltem

quoad phaenomena) valde differt a natura partium, ex quibus componitur, quamvis ex sola mera mixtura harum partium oriatur. Haec, inquam, conclusio, ut diceretur bona, videtur mihi adhuc requiri aliquod experimentum, quo ostendatur spiritum nitri non esse revera nitrum, neque absque ope salis lixiviosi posse ad consistentiam reduci, neque crystallisari; vel ad minimum requirebatur inquirere, an salis fixi quae in crucibulo manet quantitas, semper eadem ex eadem quantitate nitri et ex maiore secundum proportionem reperiatur. Et quod ad id attinet, quod clarissimus vir ait sect. 9., se ope libellae deprehendisse, et etiam quod phaenomena spiritus nitri adeo sint diversa, imo quaedam contraria phaenomenis ipsius nitri, nihil, meo quidem iudicio, faciunt ad confirmandam eius conclusionem. Quod ut appareat, id, quod simplicissimum occurrit ad hoc de redintegratione nitri explicandum, paucis exponam; simulque duo aut tria experimenta admodum facilia adiungam, quibus haec explicatio aliquo modo confirmatur. Ut itaque hoc phaenomenon quam simplicissime explicem, nullam aliam differentiam inter spiritum nitri et ipsum nitrum ponam, praeterquam eam, quae satis est manifesta; hanc scilicet, quod particulae huius quiescant, illius vero non parum concitatae inter sese agitentur. Et fixum sal quod attinet, id nihil facere ad constituendam essentiam nitri supponam; sed ipsum ut foeces nitri considerabo, a quibus neque ipse spiritus nitri (ut reperio) liberatur, sed ipsi, quamvis confrictae, satis copiose innatant. Hoc sal sive hae foeces poros sive meatus habent excavatos ad mensuram particularum nitri. Sed vi ignis, dum particulae nitrosae ex ipsis expellebantur, quidam angustiores evaserunt, et per consequens alii dilatari cogebantur, et ipsa substantia sive parietes horum meatuum rigidae et simul admodum fragiles reddebantur. Ideoque quum spiritus nitri ipsi instillaretur, quaedam ipsius particulae per angustiores illos meatus impetu se insinuare inceperunt, et quum ipsarum crassities (ut a Cartesio non male demonstratur) sit inaequalis, eorum rigidos parietes prius flectebant instar arcus, antequam eos frangerent; quum autem ipsos frangerent, illa fragmenta resilire cogebant, et suum, quem habebant, motum retinendo aeque ac antea ineptae manebant ad consistendum atque crystallisandum; partes vero nitri per latiores meatus se insinuantes, quoniam ipsorum parietes non tangebant, necessario ab aliqua materia subtilissima cingebantur et ab eadem

eodem modo, ac a flamma vel calore partes ligni sursum expellebantur et in fumum avolabant; at si satis copiosae erant sive quod cum fragmentis parietum et cum particulis per angustiores meatus ingredientibus congregarentur, guttulas componebant sursum volitantes. Sed si sal fixum ope aquae vel aëris laxetur *) languidiusque reddatur, tum satis aptum fit ad cohibendum impetum particularum nitri et eas cogendum, ut, quem habebant, motum amittant, atque iterum consistant, eodem modo ac globus tormentarius, quum arenae aut luto impingit. In sola hac consistentia particularum spiritus nitri nitri redintegratio consisti-, ad quam efficiendum sal fixum, ut ex hac explicatione apparet, tanquam instrumentum adhibetur. Huc usque de *redintegratione.*

Videamus iam, si placet, primo, cur spiritus nitri et ipsum nitrum sapore adeo inter se differant; secundo, cur nitrum sit inflammabile, spiritus vero nitri nullo modo. Ut primum intelligamus, advertendum est, quod corpora, quae sunt in motu, nunquam aliis corporibus occurant latissimis suis superficiebus; quiescentia vero aliis incumbunt latissimis suis superficiebus. Particulae itaque nitri, si, quum quiescunt, linguae imponantur, ei incumbent latissimis suis superficiebus et hoc modo ipsius poros obstruent, quae causa est frigoris; adde quod saliva non potest nitrum dissolvi in particulas adeo minutas. Sed si, quum hae particulae concitate moventur, linguae imponantur, occurrent ipsi acutioribus superficiebus et per eius poros se insinuabunt, et quo concitatius moveantur, eo acrius linguam pungent; eo modo ac acus, quae si linguae occurrat cuspide aut sua longitudine ipsi incumbat, diversas oriri faciet sensationes.

Causa vero, cur nitrum sit inflammabile, spiritus autem non item, est, quia, quum particulae nitri quiescunt, difficilius ab igne sursum ferri possunt, quam quum proprium versus omnes partes habeant motum, ideoque, quum quiescunt, tam diu igni resistunt, donec ignis eas ab invicem separet, atque undequaque cingat; quum vero ipsas cingit, huc illuc ipsas secum rapit, donec proprium aquirant motum et sursum in fumum abeant. Sed particulae spiritus nitri, quum iam sint in motu et ab invicem separatae, a parvo calore ignis in maiori sphaera undiquaque dilatantur, et hoc modo quaedam in fumum abeunt, aliae per materiam ignem sup-

---

*) Si quaeris, cur ex instillatione spiritus nitri in sal fixum dissolutum ebullitio oriretur, lege notam in §. 24.

peditantem se insinuant, antequam flamma undiquaque cingantur; ideoque ignem potius extinguunt, quam alunt.

Pergam iam ad *experimenta,* quae hanc explicationem comprobare videntur. Primum est, quod reperi particulas nitri, quae inter detonandum in fumum abeunt, merum esse nitrum. Nam quum semel atque iterum nitrum liquefacerem, donec crucibulum satis incanduerit, atque pruna micante incenderem, eius fumum calice vitreo frigido excepi, donec ab ipso irroraretur, et postea halitu oris calicem etiam ultra madefeci et tandem aëri eum frigido exposui, ut siccaretur. *) Quo facto hic illic in calice stiriolae nitri apparuerunt. Et ut minus suspicarer, id non ex solis particulis volatilibus fieri, sed quod forte flamma partes integras nitri secum raperet (ut secundum clarissimi viri sententiam loquar), et fixas simul cum volatilibus, antequam dissolverentur, ex se expelleret: hoc, inquam, ut minus suspicarer, fumum per tubum ultra pedem longum, ut A, quasi per caminum adscendere feci, ut partes ponderosiores tuba adhaererent, et solas volatiliores, per angustius foraminulum B transeuntes, exciperem; et res, uti dixi, successit.



Verum neque hic subsistere volui; sed, ut rem ulterius examinarem, maiorem quantitatem nitri accepi, liquefeci et pruna micante incendi; atque, uti antea, tubum A crucibulo imposui et iuxta foramen B, quam diu flamma duravit, frustulum speculi tenebam, cui materia quaedam adhaesit,

*) Quum haec experiebar, aër erat serenissimus.

quae aëri exposita liquescebat; et quamvis aliquot dies exspectaverim, nullum nitri effectum observare potui; sed postquam spiritum nitri affundebam, in nitrum mutabatur. Ex quo videor posse concludere, primo quod partes fixae inter liquandum a volatilibus separantur et quod flamma ipsas ab invicem dissociatas sursum pellit; secundo quod, postquam partes fixae a volatilibus inter detonandum dissociantur, iterum consociari non possunt; ex quo concluditur tertio, quod partes, quae calici adhaeserunt et in stiriolas coaluerunt, non fixae, sed tantum volatiles fuerunt.

Secundum experimentum, et quod ostendere videtur partes fixas non nisi faeces nitri esse, est, quod nitrum quo magis est defaecatum, eo volatilius et magis aptum ad crystallisandum reperio. Nam quum crystallos nitri defaecati sive filtrati poculo vitreo, quale est A, imponerem, et parum aquae frigidae infunderem, simul cum aqua illa frigida partim evaporabat, et sursum circa vitri labra particulae illae fugitivae haerebant et in stiriolas coalescebant.



Tertium experimentum, quod indicare videtur, particulas spritus nitri, ubi suum motum amittunt, inflammabiles reddi, hoc est. Guttulas spiritus nitri involucro humido instillavi, ac deinde arenam inieci, per cuius meatus spiritus nitri continuo se insinuabat, et postquam arena totum aut fere totum spiritum nitri imbiberat, eam in eodem involucro super ignem probe exsiccavi: quo facto arenam deposui et chartam prunae micanti apposui, quae statim atque ignem apprehendebat, eodem modo scintillabat, ac facere solet, quum ipsum nitrum imbiberit. Alia si mihi fuisset commoditas ulterius experiundi, his adiunxissem, quae fortassis rem prorsus indicarent. Sed quia aliis rebus prorsus sum distractus, in aliam occasionem tua venia differam et ad alia notanda pergam.

§. 5. Ubi vir clarrissimus de figura particularum

nitri obiter agit, culpat modernos scriptores, quod ipsam perperam exhibuerint, inter quos nescio, an etiam Cartesium intelligat. Eum si intelligit, forte ex aliorum dictis ipsum culpat. Nam Cartesius non loquitur de talibus particulis, quae oculis conspici queunt. Neque puto clarissimum virum intelligere, quod si stiriolae nitri abraderentur, donec in parallelepipeda aut in aliam quamcumque figuram mutarentur, nitrum esse desinerent; sed forte chymicos aliquos notat, qui nihil aliud admittunt, nisi quod oculis videre et manibus palpare possunt.

§. 9. Si hoc experimentum accurate potuisset fieri, prorsus confirmaret id, quod concludere volebam ex primo supra memorato experimento.

§. 13. usque ad 18. conatur vir clarissimus ostendere, omnes tactiles qualitates pendere a solo motu, figura et ceteris mechanicis affectionibus, quas demonstrationes quandoquidem a clarissimo viro non tanquam mathematicae proferuntur, non opus est examinare, an prorsus convincant. Sed interim nescio, cur clarissimus vir hoc adeo sollicite conetur colligere ex hoc suo experimento; quum iam hoc a Verulamio et postea a Cartesio satis superque demonstratum sit. Neque video, hoc experimentum luculentiora nobis praebere indicia, quam alia satis obvia experimenta. Nam quod calorem attinet; an idem non aeque clare apparet ex eo, quod si duo ligna, quamvis frigida, contra se invicem confricentur, flammam ex solo illo motu concipiant? quod calx inspersa aqua incalescat? Ad sonum quod attinet, non video, quid in hoc experimento magis notabile reperiatur, quam reperitur in aquae communis ebullitione, et in aliis multis. De colore autem, ut tantum probabilia adferam, nihil aliud dicam, nisi quod videmus omnia virentia in tot tamque diversos colores mutari. Porro corpora tetrum odorem spirantia si agitentur, tetriorem spargunt odorem, et praecipue si modice incalescant. Denique vinum dulce in acetum mutatur, et sic multa alia. Quare haec omnia (si libertate philosophica uti liceat) supervacanea iudicarem.*) Hoc dico, quia vereor, ne alii, qui clarissimum virum minus, quam par est, amant, perperam de ipso iudicent.

§. 24. De huius phaenomeni causa iam locutus sum. Hic tantum addo, me etiam experientia invenisse, guttulis illis salinis particulas salis fixi innatare. Nam quum ipsae

*) In epistola a me missa haec consulto omisi.

sursum volitabant, vitro plano, quod paratum ad id habebam, occurrebant, quod utcunque calefeci, ut, quod volatile vitro adhaerebat, evolaret; quo facto materiam crassam albicantem vitro hic illic adhaerentem conspiciebam.

§. 25. In hac §. videtur clarissimus vir velle demonstrare, partes alcalisatas per impulsum particularum salinarum huc illuc ferri; particulas vero salinas proprio impulsu se ipsas in aërem tollere. Et ego in explicatione phaenomeni dixi, quod particulae spiritus nitri concitatiorem motum acquirunt, eo quod, quum latiores meatus ingrediuntur, necessario a materia aliqua subtilissima cingi debent et ab eadem, ut ab igne particulae ligni, sursum pelli; particulae vero alcalisatae suum motum acceperunt ab impulsu particularum spiritus nitri per angustiores meatus se insinuantium. Hic addo, aquam puram non adeo facile solvere atque laxare posse partes fixas. Quare non mirum est, quod ex affusione spiritus nitri in solutionem salis istius fixi in aqua dissoluti talis ebullitio, qualem vir clarissimus §. 24. recitat, oriatur; imo puto hanc ebullitionem fervidiorem fore, quam si spiritus nitri sali fixo adhuc intacto instillaretur. Nam in aqua in minutissimas moleculas dissolvitur, quae facilius dirimi atque liberius moveri possunt, quam quum omnes partes salis sibi invicem incumbunt atque firmiter adhaerent.

§. 26. De sapore spiritus acidi iam locutus sum. Quare de solo alcali dicendum restat. Id quum imponerem linguae, calorem, quem punctio sequebatur, sentiebam. Quod mihi indicat, quoddam genus calcis esse; eodem enim modo atque calx ope aquae, ita hoc sal ope salivae, sudoris, spiritus nitri et forte etiam aëris humidi incalescit.

§. 27. Non statim sequitur, particulam aliquam materiae ex eo, quod alii iungitur, novam acquirere figuram; sed tantum sequitur ipsam maiorem fieri, et id sufficit ad efficiendum id, quod in hac §. ab clar. viro quaeritur.

§. 33. Quid de ratione philosophandi clarissimi viri sentiam, dicam, postquam videro eam dissertationem, de qua hic et in commentatione prooemiali pag. 23. mentio fit.

DE FLUIDITATE. §. 1. *Satis constat, annumerandas esse maxime generalibus affectionibus* etc. Notiones ex vulgi usu factas, vel quae naturam explicant, non ut in se est, sed prout ad sensum humanum refertur, nullo modo inter summa genera numerandas censerem, neque miscendas (ne dicam confundendas) cum notionibus castis et quae naturam, ut in se est, explicant. Huius generis sunt motus,

quies et eorum leges; illius vero visibile, invisibile, calidum, frigidum et, ut statim dicam, fluidum etiam et consistens etc.

§. 5. *Prima est corporum componentium parvitas, in grandioribus quippe* etc. Quamvis corpora sint parva, superficies tamen habent (aut habere possunt) inaequales asperitatesque. Quare si corpora magna tali proportione moveantur, ut eorum motus ad eorum molem sit, ut motus minutorum corporum ad eorundem molem, fluida etiam essent dicenda, si nomen fluidi quid extrinsecum non significaret, et non ex vulgi usu tantum usurparetur ad significanda ea corpora mota, quorum minutiae atque interstitia humanum sensum effugiunt. Quare idem erit corpora dividere in fluida et consistentia, ac in visibilia et invisibilia.

Ibidem. *Nisi chymicis experimentis id comprobare possemus.* Nunquam chymicis neque aliis experimentis nisi demonstratione et computatione aliquis id comprobare poterit. Ratione enim et calculo corpora in infinitum dividimus; et per consequens etiam vires, qua ad eadem movendum requiruntur. Sed experimentis nunquam id comprobare poterimus.

§. 6. *Grandia corpora inepta nimis esse constituendis fluidis* etc. Sive per fluidum intelligatur id, quod modo dixi, sive non, res tamen per se est manifesta. Sed non video, quomodo vir clar. experimentis in hac §. allatis id comprobet. Nam (quando de re incerta dubitare volumus) quamvis ossa ad componendum chylum et similia fluida sint inepta, forte satis erunt apta ad novum quoddam genus fluidi componendum.

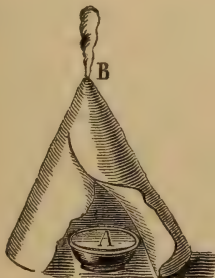
§. 10. *Idque dum eas minus, quam antea reddit flexiles* etc. Sine ulla partium mutatione, sed ex eo tantum, quod partes in recipiens propulsae a reliquis separabantur, in aliud corpus oleo solidius coagulari potuerant. Corpora enim vel leviora vel ponderosiora sunt pro ratione fluidorum, quibus immerguntur. Sic particulae butyri, dum lacti innatant, partem liquoris componunt; sed postquam lac novum motum propter agitationem acquirit, cui omnes partes lac componentes non aeque se accommodare possunt, hoc solum facit, ut qaedam ponderosiores evadant, quae partes leviores sursum pellunt. Sed quia hae leviores aëre ponderosiores sunt, ut cum ipso liquorem componant, ab ipso deorsum pelluntur, et quia ad motum ineptae sunt, ideo etiam solae liquorem componere non possunt, sed sibi invicem incumbunt et adhaerent. Vapores etiam quum ab aëre separan-

tur, in aquam mutantur, quae respectu aëris consistens potest dici.

§. 13. *Atque exemplum peto a vesica per aquam distenta, quam a vesica aëre plena* etc. Quum aquae particulae semper quaquaversum indesinenter moveantur, perspicuum est, si a corporibus circumiacentibus non cohibentur, eam quaquaversum dilatatum iri. Porro quid vesicae aqua plenae distentio iuvet ad sententiam de spatiolis confirmandam, fateor me nondum posse percipere. Ratio enim, cur particulae aquae lateribus vesicae digito pressis non cedant, quod alias, si liberae essent, facerent, est, quia non datur aequilibrium sive circulatio, uti datur, quum corpus aliquod, puta digitus noster, a fluido sive aqua cingitur. Sed quantumvis aqua a vesica prematur, eius tumen particulae lapidi, vesicae etiam incluso, cedent eodem modo, ac extra vesicam facere solent.



§. eadem. *Daturne aliqua materiae portio?* Affirmativa statuenda, nisi malumus progressum in infinitum quaerere, aut (quo nil absurdius) concedere dari vacuum.



§. 19. *Ut liquoris particulae ingressum in poros illos reperiant ibique detineantur: qua ratione* etc. Hoc

non est absolute affirmandum de omnibus liquoribus ingressum in poros aliorum invenientibus. Particulae enim spiritus nitri, si poros albae chartae ingrediantur, eam rigidam ac friabilem reddunt; quod experiri licebit, si capsulae ferreae candenti, ut A, guttnlae aliquot infundantur et fumus per involucrum chartaceum, ut B, propellatur. Porro ipse spiritus nitri corium madefacit, non vero humectat; sed contra ipsum, sicuti etiam ignis, contrahit.

§. eadem. *Quas quum natura et volatui et natatui* etc. Causam a fine petit.

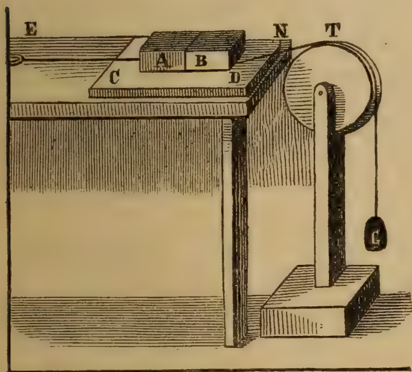
§. 23. *Quamvis eorundem motus raro a nobis concipiatur; cape igitur* etc. Sine hoc experimento et sine ullo dispendio res satis apparet ex eo, quod halitus oris, qui tempore hyemali satis conspicitur moveri, tempore tamen aestatis aut in hypocaustis conspici a nobis non potest. Porro si tempore aestatis aura subito frigescat, vapores ex aqua adscendentes quum propter novam densitatem aëris non possint, uti antequam frigesceret, per ipsum adeo facile dispergi, denuo super aquae superficiem tanta copia congregantur, ut a nobis satis conspici queant. Porro motus saepe tardior est, ut a nobis conspiciatur, ut ex gnomone et umbra solis colligere possumus, et saepissime celerior est, quam ut a nobis conspiciatur, ut videre est in fomento ignito, dum aliqua celeritate circulariter movetur; ibi nempe imaginamur, partem ignitam in omnibus locis peripheriae, quam motu suo describit, quiescere: quorum causas hic redderem, nisi id supervacaneum iudicarem. Denique, ut hoc obiter dicam, sufficit, ad naturam fluidi in genere intelligendum scire, quod possumus manum nostram motu fluido proportionato versus omnes partes sine ulla resistentia movere, ut satis manifestum est iis, qui ad notiones illas, quae naturam, ut in se est, non vero ut ad sensum humanum relatam explicant, satis attendunt. Neque ideo hanc historiam tanquam inutilem despicio; sed contra si de unoquoque liquore quam accuratissime et summa cum fide fieret, ipsam utilissimam iudicarem ad eorum peculiares differentias intelligendum, quae res ut summe necessaria omnibus philosophis maxime desideranda.

DE FIRMITATE. §. 7. *Catholicis naturae legibus.* Es demonstratio Cartesii. Nec video clar. virum aliquam genuinam demontrationem ab experimentis vel observationibus desumptam in medium adferre.

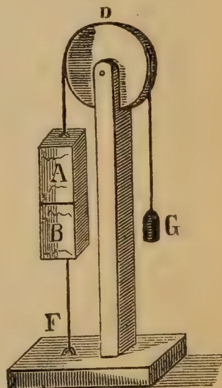
Multa hic et in sequentibus notaveram; sed postea vidi clar. virum se ipsum corrigere.

§. 16. *Et semel quadringentas et triginta duas.* Si cum pondere argenti vivi tubo inclusi conferatur, proxime ad verum pondus accedit. Verum haec examinare, ut simul habeatur, quoad fieri potest, ratio inter impulsionem aëris ad latera, sive secundum lineam horizonti parallelam et inter illam, quae fit secundum lineam horizonti perpendicularem, operae pretium ducerem, et puto hoc modo posse fieri.

Figur 1.



Figur 2.



Sit in Fig. 1. CD speculum planum probissime levigatum; AB duo marmora se immediate tangentia. Marmor A alligatum sit denti E, B vero chordae N alligatum. T est trochlea, G pondus, quod ostendet vim, quae requiritur ad divellendum marmor B a marmore A secundum lineam horizonti parallelam.

In Fig. 2. F. sit filum sericum satis robustum, quo marmor B pavimento alligatur, D trochlea, G pondus, quod ostendet vim, quae requiritur ad divellendum marmor A ab marmore B secundum lineam horizonti perpendicularem.

Reliqua desiderantur.

7. EPISTOLA VII.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OIDENBURGIUS.

Ante septimanas sat multas, vir clarissime, gratissimam tuam epistolam in Boylii librum docte animadvertentem accepi. Ipse auctor una mecum maximas tibi pro meditationibus communicatis gratias agit, idque citius significasset, nisi eum spes tenuisset, se negotiorum, quibus oneratur, mole tam brevi temporis spatio potuisse levari, ut una cum gratiis etiam responsionem suam eadem opera potuisset remittere. Verum enim vero spe sua se hactenus frustratum sentit, negotiis tum plublicis tum privatis eum ita distrahentibus, ut hac vice non nisi gratum suum animum tibi testari, queat, suam vero de notis tuis sententiam in aliud tempus differre cogatur. Accedit, quod duo adversarii scriptis excusis eum sunt adorti, quibus, ut primo quoque tempore respondeat, obstrictum se arbitratur. Ea vero scripta non in commentationem de nitro, sed in libellum eius alium experimenta pneumatica aërisque elaterem probantia continentem vibrantur. Quam primum laboribus hisce se expediverit, de tuis etiam exceptionibus mentem suam tibi aperiet; at interea temporis rogat, ne moram hanc sinistre interpreteris.

Collegium illud philosophantium, de quo coram apud te mentionem inieceram, iam regis nostri gratia in *societatem regiam* conversum est, publicoque diplomate munitum, quo ipsi insignia privilegia conceduntur, spesque egregia suppeditatur, reditibus necessariis id ipsum locupletandi.

Omnino consulerem tibi, ut, quae pro ingenii tui sagacitate docte, tum in philosophicis, tum theologicis concinnasti, doctis non invideas, sed in publicum prodire sinas, quicquid theologastri oggannire poterint. Liberrima est respublica vestra; liberrime in ea philosophandum. Tua interim ipsius prudentia tibi suggeret, ut conceptus tuos tuamque sententiam, quam poteris modestissime, prodas; de reliquo eventum fato committas. Age igitur, vir optime, metum omnem expectora nostri temporis homunciones irritandi; satis diu ignorantiae et nugis litatum; vela pandamus verae scientiae et naturae adyta penitius, quam hactenus factum,

scrutemur. Innoxie, putem, meditationes tuae apud vos excudi poterunt, nec ullum earum inter sapientes offendiculum verendum. Hos igitur si patronos et fautores inveneris (ut omnino te inventurum spondeo), quid momum ignorantem reformides? Non te missum faciam, amice honorande, quin te exoravero, nec unquam, quantum quidem in me est, concedam, ut cogitata tua, quae tanti sunt ponderis, aeterno silentio premantur. Magnopere rogo, ut quid super hac re consilii capies, mihi significare, quam primum commode potes, non graveris. Occurrent hic forte talia, quae cognitione tua non indigna erunt. Praedicta quippe societas institutum suum nunc acrius urgebit, et forsan, dummodo pax in hisce oris perennet, rempublicam literariam non vulgariter ornabit. Vale, vir eximie, meque crede

tui studiosissimum et amicissimum

HENR. OLDENBURG.

---

8. EPISTOLA VIII.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Responsio ad epistolam VI.

PRAESTANTISSIME VIR, AMICE CLARISSIME,

Multa equidem afferre possem, quae diuturnum meum silentium apud te excusarent; sed ad duo capita causas illius reducam, iuvaletudinem scilicet nobilissimi Boylii et meorum negotiorum turbam. Illa impedimento fuit, quo minus ad tuas in nitrum animadversiones citius respondere valuerit Boylius; haec adeo me districtum tenuere per plurimos menses, ut mei vix juris fuerim, proindeque nec officio illo defungi potuerim, ad quod me tibi obstrictum profiteor. Gestit animus, amotum esse (pro tempore saltem) utrumque obstaculum, ut meum cum tanto amico commercium instaurare liceat. Id equidem nunc facio maxima cum lubentia; statque animus (favente numine) omni modo cavere, ne deinceps consuetudo nostra literaria tam diu interrumpatur. Caeterum priusquam de iis tecum agam, quae tibi et mihi privatim intercedunt, expediam illa, quae D. Boylii nomine

tibi debentur. Notas, quas in chymico-physicum illius tractatulum concinnaveras, sueta sibi humanitate excepit, tibique maximas pro examine tuo gratias rependit. Interim moneri te cupit, propositum sibi non tam fuisse, ostendere, vere philosophicam perfectamque hanc esse nitri analysin, quam explicare, vulgarem et in scholis receptam de formis substantialibus et qualitatibus doctrinam infirmo talo niti, specificasque rerum differentias, quas vocant, ad partium magnitudinem, motum, quietem et situm posse revocari. Quo praenotato auctor porro ait, experimentum suum de nitro satis superque docere, nitri corpus universum in partes, a se invicem et ab ipso toto discrepantes, per analysin chymicam abiisse; postea vero ita rursum ex iisdem coaluisse et redintegratas fuisse, ut parum fuerit de pristino pondere esideratum. Addit vero se ostendisse, rem ipsam ita se habere; de rei autem modo, quem tu coniectari videris, non egisse, nec de eo quicquam, quum praeter institutum eius fuerit, determinasse. Quae tu interim de modo supponis, quodque sal nitri fixum tanquam faeces eius consideras, caeteraque talia, ea a te gratis dicta, nec probata arbitratur: quodque a te affertur, has faeces sivi hoc sal fixum meatus habere ad mensuram particularum nitri excavatos, circa id notat auctor noster, salem cinerum clavellatorum *(Belgice potasch)* cum spiritu nitri nitrum aeque constituere, ac spiritum nitri cum proprio suo sale fixo. Unde liquere putat, similes reperiri poros in eiusmodi corporibus, unde nitrosi spiritus non extruduntur. Nec videt auctor illam materiae subtilissimae, quam adstruis, necessitatem ex ullis phaenomenis probatam; sed ex sola vacui impossibilitatis hypothesi assumptam.

Quae de causis differentiae saporis inter spiritum nitri et nitrum ipsum disseris, ferire se auctor negat. Quod vero de nitri inflammabilitate et spiritus nitri ἀφλογία tradis, Cartesii de igne doctrinam supponere ait, quam sibi necdum satisfecisse testatur.

Quod ad experimenta spectat, quibus tuam phaenomeni explicationem comprobari putas; respondet auctor, primo spiritum nitri nitrum quidem esse materialiter, formaliter nequaquam, quum qualitatibus et virtutibus quam maxime differant, sapore scilicet, odore, volatilitate, potentia solvendi metalla, colores vegetabilium mutandi etc. Secundo, quod coire ais particulas quasdam sursum latas in crystallos nitri, id ex eo fieri statuit, quod partes nitrosae una cum spiritu

nitri per ignem protuduntur, quemadmodum in fuligine contingit. Tertio, quod de defaecationis effectu affers, ei respondet auctor, ista defaecatione ut plurimum liberari nitrum a sale quodam, sal commune referente; ascensum vero in stiriolas communem illi esse cum aliis salibus, et ab aëris pressione aliisque quibusdam causis, alias dicendis nilque ad praesentem quaestionem facientibus, dependere. Quarto, quod dicis de experimento tuo tertio, idem fieri ait auctor etiam cum aliis quibusdam salibus; asserens, chartam actu inflammatam particulas rigidas et solidas, quae componebant salem, vibrare, iisdemque hoc pacto scintillationem conciliare.

Quod porro putas sect. 5. auctorem nobilem culpare Cartesium, in hoc te ipsum culpandum credit; dicitque, se nullatenus indigitasse Cartesium, sed Gassendum et alios, qui figuram cylindricam particulis nitri tribuunt, quum revera sit prismica; nec de figuris aliis se loqui, quam visibilibus.

Ad ea, quae in sect. 13—18. animadvertis, hoc tantum reponit, se haec scripsisse inprimis, ut chymiae usum ad confirmanda principia philosophiae mechanica ostenderet assereretque; nec se invenisse haec apud alios tam clare tradita et tractata. Est noster Boylius ex eorum numero, qui non adeo suae rationi confidant, ut non velint cum ratione convenire phaenomena. Magnum praeterea discrimen ait intercedere inter obvia experimenta, circa quae quid adferat natura quaeque interveniant, ignoramus, et inter ea, de quibus certo constat, quaenam ad ea afferantur. Ligna sunt corpora multo magis composita, quam subiectum, de quo auctor tractat. Et in aquae communis ebullitione ignis externus additur, qui in procreatione soni nostri non adhibetur. Porro, quod virentia in tot tamque diversos colores mutantur, de eius causa quaeritur; illud vero ex mutatione partium oriri, hoc experimento declaratur, quo apparet, colorem ex spiritus nitri affusione mutatum fuisse. Denique neque tetrum neque suavem habere odorem nitrum ait; sed ex sola dissolutione tetrum acquirere, quem in reconiunctione amittit.

Quae ad sect. 25. natas (caetera enim se non tangere ait), iis respondet usum se fuisse principiis Epicuraeis, quae volunt, motum particulis inesse connatum; opus enim fuisse aliqua uti hypothesi ad phaenomeni explicationem; quam tamen propterea suam non faciat, sed adhibeat ad senten-

tiam suam contra chymicos et scholas sustinendum, duntaxat ostendens ex hypothesi memorata rem posse bene explicari. Quod ibidem subiicis de aquae purae ineptitudine solvendi partes fixas, ei Boylius noster respondet, chymicos passim observare et asserere, aquam puram salia alcalizata citius, quam alia solvere.

Quae circa fluiditatem et firmitudinem annotasti, ea necdnm vacavit auctori expendere. Haec quae consignavi, tibi transmitto, ne diutius commercio et colloquio tuo literario destituerer.

Peto autem enixissime, ut boni ea consulas, quae adeo subsultim et mutilate tibi repono, idque meae potius festinationi, quam illustris Boylii ingenio tribuas. Ea quippe magis ex familiari cum eo circa hoc subiectum sermone collegi, quam ex praescripta et methodica aliqua eius responsione: unde sine dubio factum, ut multa ab ipso dicta me effugerint, forte et solidiora et elegantiora, quam quae hic a me commemorata sunt. Culpam igitur omnem in me reiicio, penitusque ab ea auctorem libero.

Iam ad ea progrediar, quae mihi tecum intercedunt. Et hic in ipso limine rogare mihi fas sit, confecerisne illud tanti momenti opusculum tuum, in quo de rerum primordio earumque dependentia a prima causa, ut et de intellectus nostri emendatione tractas. Certe, vir amicissime, nil credo in publicum prodire posse, quod viris revera doctis et sagacibus futurum sit istiusmodi tractatu gratius vel acceptius. Id tui genii et ingenii vir spectare potius debet, quam quae nostri seculi et moris theologis arrident: non tam illi veritatem, quam commoditates spectant. Te igitur per amicitiae nostrae foedus, per omnia veritatis augendae et evulgandae iura contestor, ne tua de argumentis iis scripta nobis invideas vel neges. Si tamen quid sit maioris momenti, quam ego praevideo, quod ab operis publicatione te arceat, summopere oro, ut epitomen eius per litteras mihi impertire ne graveris; et amicum me senties pro hoc officio et gratum. Alia brevi prodibunt ab eruditissimo Boylio edenda, quae redhostimenti loco tibi transmittam, ea quoque adiuncturus, quae totum tibi institutum regiae nostrae societatis, cui sum cum aliis viginti a consilio et cum uno altero a secretis, depingent. Hac vice temporis angustia praecludor, quo minus evagari ad alia queam. Omnen tibi fidem, quae ab honesta mente proficisci potest, omnemque ad quaevis offi-

cia, quae a tenuitate mea praestari queunt, promptitudinem tibi spondeo, sumque ex animo,

Londini die 3. April 1663.

vir optime, tuus ex asse

HENR. OLDENBURG.

---

9. EPISTOLA IX.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henr. Oldenburgio

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

VIR NOBILISSIME,

Literas tuas, mihi dudum desideratas, tandem accepi, iisque etiam respondere licuit. Verum priusquam id aggrediar, ea quae impediverunt, quo minus antehac rescribere potuerim, paucis dicam. Quum mense Aprili meam supellectilem huc transtuli, Amstelaedamum profectus sum. Ibi quidam me amici rogarunt, ut sibi copiam facerem cuiusdam tractatus, secundam partem principiorum Cartesii more geometrico demonstratam et praecipua, quae in metaphysicis tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam iuveni, quem meas opiniones aperte docere nolebam, antehac dictaveram. Deinde rogarunt, ut quam primum possem, primam etiam partem eadem methodo concinnarem. Ego ne amicis adversarer, statim me ad eam conficiendam accinxi, eamque intra duas hebdomadas confeci atque amicis tradidi, qui tandem me rogarunt, ut sibi illa omnia edere liceret, quod facile impetrare potuerunt, hac quidem lege, ut eorum aliquis, me praesente, ea stylo elegantiori ornaret, ac praefatiunculam adderet, in qua lectores moneret, me non omnia, quae in eo tractatu continentur, pro meis agnoscere, quum non pauca in eo scripserim, quorum contrarium prorsus amplector, hocque uno aut altero exemplo ostenderet. Quae omnia amicus quidam, cui editio huius libelli curae est, pollicitus est facere et hac de causa aliquod tempus Amstelaedami moratus sum. Et a quo in hunc pagum, in quo iam habito, reversus fui, vix mei iuris esse potui propter amicos, qui me dignati sunt invisere. Iam tandem, amice suavissime, aliquid superest temporis, quo haec tibi com-

municare, simulque rationem, cur ego hunc tractatum in lucem prodire sino, reddere possum. Hac nempe occasione forte aliqui, qui in mea patria primas partes tenent, reperientur, qui caetera, quae scripsi, atque pro meis agnosco, desiderabunt videre, adeoque curabunt, ut ea extra omne incommodi periculum communis iuris facere possim. Hoc vero si contingat, non dubito, quin statim quaedam in publicum edam; sin minus, silebo potius, quam meas opiniones hominibus invita patria obtrudam, eosque mihi infensos reddam. Precor igitur, amice honorande, ut eo usque exspectare non graveris: tum enim aut ipsum tractatum impressum aut eius compendium, ut a me petis, habebis. Et si interim eius, qui sub praelo iam sudat, unum aut alterum exemplar habere velis, ubi id rescivero et simul medium, quo ipsum commode mittere potero, tuae voluntati obsequar.

Revertor iam ad tuam epistolam. Magnas tibi, uti debeo, nobilissimoque Boylio ago gratias pro perspectissima tua erga me benevolentia, proque benefica tua voluntate. Tot enim, tantique momenti et ponderis negotia, in quibus versaris, non potuerunt efficere, ut tui amici obliviscereris; quin imo benigne polliceris, te omni modo curare, ne in posterum consuetudo nostra literaria tam diu interrumpatur. Eruditissimo domino Boylio magnas etiam ago gratias, quod ad meas notas dignatus fuerit respondere, quamvis obiter et quasi aliud agendo. Equidem fateor, eas non tanti esse momenti, ut eruditissimus vir in iis respondendo tempus, quod altioribus cogitationibus impendere potest, consumat. Ego quidem non putavi, immo mihi persuadere non potuissem, quod vir eruditissimus nihil aliud sibi proposuerit in suo tractatu de nitro, quam tantum ostendere doctrinam illam puerilem et nugatoriam de formis substantialibus, qualitatibus etc. infirmo talo niti. Sed quum mihi persuasissem, clarissimum virum naturam nitri nobis explicare voluisse: quod nempe esset corpus heterogeneum, constans partibus fixis et volatilibus, volui mea explicatione ostendere (quod puto me satis superque ostendisse), nos posse omnia, quae ego saltem novi nitri phaenomena facillime explicare, quamvis non concedamus nitrum esse corpus heterogeneum, sed homogeneum. Quocirca meum non erat ostendere sal fixum faeces esse nitri, sed tantum supponere, ut viderem, quomodo mihi vir clarissimus ostendere posset, illud sal non esse faeces, sed prorsus necessarium ad essentiam nitri constituendam, sine quo non posset concipi; quia, ut dico, pu-

tabam, virum clarissimum id ostendere voluisse. Quod vero dixi, sal fixum meatus habere ad mensuram particularum nitri excavatos, eo non egebam ad redintegrationem nitri explicandam. Nam ut ex eo, quod dixi, nempe quod in sola consistentia spiritus nitri eius redintegratio consistit, clare apparet omnem calcem, cuius meatus angustiores sunt, quam ut particulas nitri continere queant, quorumque parietes languidi sunt, aptam esse ad motum particularum nitri sistendum, ac proinde ex mea hypothesi ad ipsum nitrum redintegrandum; adeoque non mirum esse, alia salia, tartari scilicet et cinerum clavellatorum, reperiri, quorum ope nitrum redintegrari potest. Sed ideo tantum dixi, sal nitri fixum meatus habere ad mensuram particularum nitri excavatos, ut causam redderem, cur sal fixum nitri magis aptum sit ad nitrum ita redintegrandum, ut parum absit de pristino suo pondere; immo ex eo, quod alia salia reperiantur, quibus nitrum redintegrari potest, putabam ostendere, calcem nitri ad essentiam nitri constituendam non requiri, nisi vir clarissimus dixisset, nullum sal esse, quod sit (nitro scilicet) magis catholicum: adeoque id in tartaro et cineribus clavellatorum latere potuisse. Quod porro dixi, particulas nitri in maioribus meatibus a materia subtiliori cingi, id ex vacui impossibilitate, ut clarissimus vir notat conclusi; sed nescio, cur vacui impossibilitatem hypothesin vocat, quum clare sequatur ex eo, quod nihili nullae sint proprietates. Et miror, virum clarissimum de hoc dubitare, quum videatur statuere, nulla dari accidentia realia. An quaeso non daretur accidens reale, si daretur quantitas absque substantia?

Quod ad causas differentiae saporis spiritus nitri et nitri ipsius attinet, eas proponere debui, ut ostenderem, quomodo poteram ex sola differentia, quam inter spiritum nitri et nitrum ipsum admittere tantum volui, nulla salis fixi habita ratione, eius phaenomena facillime explicare.

Quae autem tradidi de nitri inflammabilitate et spiritus nitri ἀφλογία, nihil aliud supponunt, quam quod ad excitandam in aliquo corpore flammam requiratur materia, quae eius corporis partes disiungat agitetque; quae duo quotidianam experientiam et rationem satis docere puto.

Transeo ad experimenta, quae attuli, non absolute, sed, ut expresse dixi, *aliquo modo* meam explicationem confirmarem. In primum itaque experimentum, quod attuli, nihil vir clarissimus adfert, praeter quod ipse expressissimis verbis notavi; de caeteris vero, quae etiam tentavi, ut id, quod

vir clarissimus mecum notat, minus suspicarer, nihil prorsus ait. Quod deinde in secundum experimentum adfert, nempe defaecatione ut plurimum liberari nitrum a sale quodam, sal commune referente, id tantum dicit; sed non probat. Ego enim, ut expresse dixi, haec experimenta non attuli, ut iis ea, quae dixi, prorsus confirmarem; sed tantum quia ea experimenta, quae dixeram et ratione convenire ostenderam, illa aliquo modo confirmare viderentur. Quod autem ait, adscensum in stiriolas communem illi esse cum aliis salibus, nescio quid id ad rem faciat; concedo enim alia etiam salia faeces habere, atque volatiliora reddi, si ab iis liberentur. In tertium etiam experimentum nihil video adferri, quod me tangat. In sectione quinta auctorem nobilem culpare Cartesium putavi, quod etiam in aliis locis pro libertate philosophandi cuivis concessa utriusque nobilitate illaesa fecit; quod forte etiam alii, qui clar. viri scripta et Cartesii principia legerunt, idem, nisi expresse moneantur, mecum putabunt. Necdum video clar. virum suam mentem aperte explicare; nondum enim ait, an nitrum nitrum esse desineret, si eius stiriolae visibiles, de quibus tantum loqui ait, raderentur, donec in parallepipeda aut aliam figuram mutarentur.

Sed haec relinquo et ad id, quod clar. vir ad ea, quae in sectione 13—18. ponit, transeo, atque dico, me libenter fateri, hanc nitri redintegrationem praeclarum quidem experimentum esse ad ipsam nitri naturam investigandam, nempe ubi prius principia philosophiae mechanica noverimus et quod omnes corporum variationes secundum leges mechanicae fiant; sed nego, haec ex modo dicto experimento clarius atque evidentius sequi, quam ex aliis multis obviis experimentis, ex quibus tamen hoc non evincitur. Quod vero vir clar. ait, se haec sua apud alios tam clare tradita et tractata non invenisse, forte aliquid in rationes Verulamii et Cartesii, quod ego videre non possum, habet, quo ipsas se refutare posse arbitratur. Eas hic non adfero, quia non puto clar. virum ipsas ignorare; hoc tamen dicam, ipsos etiam voluisse, ut cum eorum ratione convenirent phaenomena. Si nihilominus in quibusdam erraverunt, homines fuerunt; humani nihil ab ipsis alienum puto. Ait porro magnum discrimen intercedere inter ea (obvia scilicet et dubia, quae attuli, experimenta) circa quae, quid adferat natura, quaeque interveniant, ignoramus, et inter ea, de quibus certo constat, quaenam ad ea adferantur. Verum

nondum video, quod clarissimus vir nobis explicuerit naturam eorum, quae in hoc subiecto adhibentur, nempe calcis nitri huiusque spiritus; adeo ut haec duo non minus obscura videantur, quam quae attuli, calcem nempe communem et aquam. Ad lignum quod attinet, concedo, id corpus esse magis compositum, quam nitrum; sed quam diu utriusque naturam et modum, quo in utroque calor oritur, ignoro, quid id quaeso ad rem facit? Deinde nescio, qua ratione clar. vir affirmare audet, se scire, quae in hoc subiecto, de quo loquimur, natura adferat. Qua quaeso ratione nobis ostendere poterit, illum calorem non ortum fuisse a materia aliqua subtilissima? An forte propterea, quod parum fuerit de pristino pondere desideratum? Quamvis nihil desideratum fuisset, nihil meo quidem iudicio concludere posset. Videmus enim, quam facile res ex parva admodum quantitate materiae calore aliquo imbui possunt, neque ideo ponderosiora, quoad sensum, neque leviora fieri. Quare non sine ratione dubitare possum, an forte quaedam non concurrerint, quae nullo sensu observari potuissent; praesertim, quam diu ignoratur, quomodo omnes illae variationes, quas vir clar. inter experiundum observavit, ex dictis corporibus fieri potuerunt; imo pro certo habeo, calorem et illam effervescentiam, quam clar. vir recitat, a materia adventitia ortas fuisse. Deinde puto me facilius ex aqua ebullitione (taceo iam agitationem) posse concludere, aëris concitationem causam esse, a qua sonus oritur, quam ex hoc experimento, ubi eorum, quae concurrunt, natura plane ignoratur et in quo calor etiam observatur, qui quomodo sive a quibus causis ortus fuerit, nescitur. Denique multa sunt, quae nullum prorsus spirant odorem, quorum tamen partes, si utcumque concitentur atque incalescant, odor statim persentitur, et si iterum frigescant, nullum iterum odorem habent (saltem quoad humanum sensum), ut exempli gratia, succinum et alia, quae etiam nescio, an magis composita sint, quam nitrum.

Quae ad sectionem vigesimam quartem notavi, ostendunt spiritum nitri non esse purum spiritum, sed calce nitri aliisque abundare; adeoque me dubitare, an id, quod vir clarissimus ope libellae deprehendisse ait, quod nempe pondus spiritus nitri, quem instillavit, pondus illius, quod inter detonandum perierat, fere exaequabat, satis caute observare potuit.

Denique, quamvis aqua pura quaod oculum salia alcali-

sata citius solvere possit; tamen quum ea corpus magis homogeneum, quam aër sit, non potest, sicuti aër, tot genera corpusculorum habere, quae per omnis generis calcis poros se insinuare possint. Quare quum aqua certis particulis unius generis maxime constet, quae calcem ad certum terminum usque dissolvere possunt, aër vero non item, inde sequitur, aquam usque ad illum terminum longe citius calcem dissoluturam, quam aërem. Sed quum contra aër constet etiam crassioribus et longe subtilioribus et omnis generis particulis, quae per poros longe angustiores, quam quos particulae aquae penetrare possunt, multis modis se insinuare possunt; inde sequitur aërem, quamvis non tam cito, atque aquam, nempe, quia non tot particulis uniuscuiusque generis constare potest, longe tamen melius atque subtilius dissolvere calcem nitri posse, eamque languidiorem, ac proinde aptiorem ad motum particularum spiritus nitri sistendum reddere. Nam nullam aliam differentiam inter spiritum nitri et nitrum ipsum adhuc agnoscere cogor ab experimentis, quam quod particulae huius quiescant, illius vero valde concitatae inter sese agitentur; adeo ut eadem differentia, quae est inter glaciem et aquam, sit inter nitrum et eius spiritum.

Verum te circa haec diutius detinere non audeo. Vereor, ne nimis prolixus fuerim, quamvis, quantum quidem potui, brevitati studuerim. Si nihilominus molestus fui, id ut ignoscas oro, simulque ut ea, quae ab amico libere et sincere dicta sunt, in meliorem partem interpreteris. Nam ego de his prorsus tacere, ut tibi rescriberem, inconsultum iudicavi. Ea tamen apud te laudare, quae minus placebant, mera esset adulatio, qua nihil in amicitiis perniciosius et damnosius censeo. Constitui igitur, mentem meam apertissime explicare; et nihil hoc viris philosophis gratius fore iudicavi. Interim si tibi videbitur consultius, haec cogitata igni potius, quam eruditissimo domino Boylio tradere, in tua manu sunt. Fac ut lubet; modo me tibi nobilissimoque Boylio addictissimum atque amantissimum credas. Doleo, quod propter tenuitatem meam hoc non nisi verbis ostendere valeam; attamen etc.

---

10. EPISTOLA X.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Clarissime vir, amice plurimum colende,

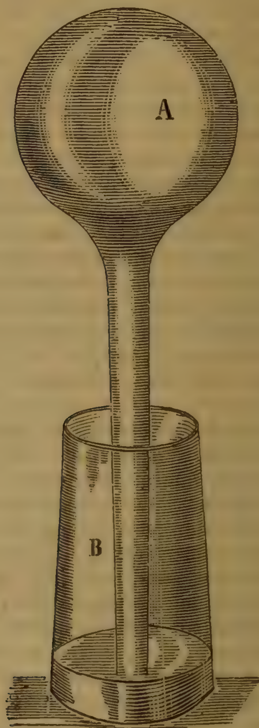
Commercii nostri literarii instaurationem in magna pono parte felicitatis. Scias itaque, me tuas $\frac{17}{27}$ Iulii ad me datas accepisse insigni cum gaudio, duplici imprimis nomine, tum quod salutem tuam testarentur, tum quod de tuae erga me amicitiae constantia certiorem me redderent. Accedit ad cumulum, quod mihi nuntias, te primam et secundam principiorem Cartesii partem, more geometrico demonstratam, praelo commisisse, eiusdem unum alterumve exemplar liberalissime mihi offerens. Accipio munus perlubenti animo, rogoque, ut istum sub praelo iam sudantem tractatum, si placuerit, domino Petro Serrario, Amstelaedami degenti, pro me transmittas. In mandatis quippe ipsi dedi, ut eiusmodi fasciculum recipiat et ad me per amicum traiicientem expediat.

Caeterum permittas tibi dicam, me impatienter ferre, te etiamnum supprimere ea scripta, quae pro tuis agnoscis, in republica imprimis tam libera, ut sentire ibi quae velis, et quae sentias dicere liceat. Perrumpere te velim ista repagula, imprimis quum subticere nomen tuum possis et hac ratione extra omnem periculi aleam te collocare.

Nobilissimus Boylius peregre abiit. Quam primum redux fuerit factus in urbem, communicabo ipsi eam epistolae tuae doctissimae partem, quae illum spectat, eiusque de conceptibus tuis sententiam, quam primum eam nactus fuero, rescribam. Puto, te iam vidisse ipsius Chymistam Scepticum, qui iam dudum Latine editus inque exterorum oris dispersus fuit, multa continens paradoxa chymico-physica et Stagyricorum principia hypostatica (ut vocant) sub examen severum revocans.

Alium nuper edidit libellum, qui forte necdum ad bibliopolas vestros pervenit: quare eum hoc involucro tibi mitto, rogoque peramanter, ut hoc munusculum boni consulas. Continet libellus, ut videbis, defensionem virtutis elasticae

aëris contra quendam Franciscum Linum, qui funiculo quodam, intellectum iuxta ac sensum omnem fugiente, phaenomena in experimentis novis physico-mechanicis domini Boylii recitata explicare satagit. Evolve et expende libellum et tua de eo animi sensa mihi deprome.



Societas nostra regia institutum suum gnaviter pro viribus prosequitur, intra experimentorum observationumque cancellos sese continens, omnesque disputationem anfractus devitans.

Egregium nuper captum fuit experimentum, quod valde

torquet vacuistas, plenistis vero vehementer placet. Est vero tale.

Phiala vitrea A, repleta ad summitatem aqua, orificio eius in vas vitreum B. aquam continens inverso, imponatur recipienti novae machinae pneumaticae domini Boylii; exhauriatur mox aër ex recipiente: conspicientur bullae magna copia ex aqua in phialam A adscendere et omnem inde aquam in vas B. infra superficiem aquae ibi contentae depellere. Relinquantur in hoc statu duo vascula ad tempus unius alteriusve diei, aëre identidem ex dicto recipiente crebris exantlationibus evacuato: tum eximantur e recipiente et phiala A repleatur hac aqua aëre privata, rursumque invertatur in vas B, ac recipienti denuo utrumque vas includatur. Exhausto iterum recipiente per debitas exantlationes, conspicietur forte bullula quaedam ex collo phialae A adscendere, quae ad summitatem emergens et continuata exantlatione se ipsam expandens, rursum omnem depellet aquam ex phiala, ut prius. Tum phiala iterum ex recipiente eximatur et exhausta aëre aqua ad summum repleatur invertaturque, ut prius, et recipienti immittatur. Tum aëre probe evacuetur recipiens, eoque rite et omnino evacuato remanebit aqua in phiala sic suspensa, ut nullatenus descendat. In hoc experimento causa, quae iuxta Boylium sustinere aquam in experimento Torricelliano statuitur (aër nempe aquae in vasculo B incumbens), ablata plane videtur, nec tamen aqua in phiala descendit. Plura statueram hic subiungere, sed amici et occupationes me avocant.

Non possum claudere literas, quin iterum iterumque tibi inculcem publicationem eorum, quae tu ipse es meditatus. Nunquam desistam te hortari, donec petitioni meae satisfeceris. Interea temporis, si quadam contentorum illorum capita mihi impertiri velles, oh! quam te deperirem, quantaque necessitudine me tibi obstrictum iudicarem! Valeas florentissime, meque, ut facis, amare pergas

Londini 31. Iulii 1663.

tui studiosissimum et amicissimum

Henr. Oldenburg.

---

11. EPISTOLA XI.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Praestantissime vir et amice colendissime,

Vix tres quatuorve dies sunt elapsi, ex quo epistolam per tabellionem ordinarium ad te dabam. Memineram ibi cuiusdam libelli a domino Boylio conscripti et tibi transmittendi. Non tum affulgebat spes tam cito nanciscendi amicum, qui eum perferret. Ex eo tempore se obtulit quidam opinione mea celerius. Accipias igitur, nunc, quod tunc mitti non poterat, unaque domini Boylii, qui nunc rure in urbem reversus est, salutem officiosissimam. Rogat ille ut praefationem in experimenta ipsius circa nitrum factam consulas, intellecturus inde verum, quem sibi praestituerat in eo opere, scopum; ostendere videlicet resurgenti philosophiae solidioris placita claris experimentis illustrari et haec ipsa sine scholarum formis, qualitatibus, elementis nugatoriis optime explicari posse; neutiquam autem in se suscepisse naturam nitri docere, vel etiam improbare ea, quae de materiae homogeneitate deque corporum differentiis, ex motu et figura etc. duntaxat exorientibus, a quoquam tradi possunt. Hoc duntaxat se voluisse ait, texturas corporum varias, varia eorum discrimina inducere, ab iisque diversa admodum effecta proficisci, riteque inde, quam diu ad primam materiam resolutio facta non fuerit, heterogeneitatem aliquam a philosophis et aliis concludi. Nec putem, in rei fundo inter te et dominum Boylium dissensum esse. Quod vero ais, omnem calcem, cuius meatus angustiores sunt, quam ut particulas nitri continere queant, quorumque parietes languidi sunt, aptam esse ad motum particularum nitri sistendum, proindeque ad ipsum nitrum redintegrandum; respondet Boylius, si cum aliis calcibus spiritus nitri misceatur, non tamen cum ipsis verum nitrum compositum iri.

Quoad ratiocinationem, qua ad evertendum vacuum uteris, attinet, ait Boylius, se eam nosse et praevidisse; at in ipsa nequaquam acquiscere: qua de re alibi dicendi locum fore asserit.

Petiit, ut te rogarem, an suppeditare ipsi exemplum possis, in quo duo corpora odora in unum conflata corpus

plane inodorum (nitrum scilicet) componant. Tales ait esse partes nitri, spiritum quippe ipsius teterrimum spargere odorem, nitrumque fixum odere non destitui.

Rogat porro, ut probe consideres, an probam institueris inter glaciem aquamque cum nitro eiusque spiritu comparationem, quum tota glacies non nisi in aquam resolvatur, glaciesque inodora in aquam relapsa inodora permaneat; discrepantes vero qualitates inter nitri spiritum eiusque salem fixum reperiantur, uti tractatus impressus abunde docet.

Haec et similia inter disserendum de hoc argumento ab illustri authore nostro accipiebam; quae per memoriae meae imbecillatem cum multa eius fraude potius, quam existimatione, me repetere certus sum. Quum de rei summa consentiatis, nolim haec ulterius axaggerare; potius author essem, ut ingenia iungatis uterque ad philosophiam genuinam solidamque certatim excolendam. Te imprimis monere mihi fas sit, ut principia rerum pro mathematici tui ingenii acumine consolidare pergas: uti nobilem meum amicum Boylium sine mora pellicio, ut eandem experimentis et observationibus pluries et accurate factis confirmet illustretque. Vides, amice carissime, quid moliar, quid ambiam. Novi nostrates hoc in regno philosophos suo muneri experimentali nequaquam defuturos; nec minus persuasum mihi habeo, te quoque provincia tua gnaviter perfuncturum, quicquid oggranniat vel criminetur sive philosophorum sive theologorum vulgus. Quum literis praegressis iam te fuerim pluribus ad hoc ipsum hortatus, nunc me reprimo, ne fastidium tibi creem. Hoc saltem peto ulterius ut quaecumque eorum typis iam mandata sunt, quae vel in Cartesium es commentatus, vel ex intellectus tui scriniis propriis depromsisti, quanto ocius mihi transmittere per dominum Serrarium digneris. Habebis me tanto arctius tibi devinctum, intelligesque quavis data occasione me esse

Londini 4. August 1663.

tui studiosissimum

HENR. OLDDNBURG.

---

12. EPISTOLA XII.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Vir clarisrime mihique amicissime,

Gaudebam magnopere, quum ex nuperis domini Serrarii literis intelligerem, te vivere et valere et Oldenburgii tui memorem esse. Sed simul graviter fortunam meam (si fas est tali vocabulo uti) accusabam, qua factum est, ut per tot mensium spatium commercio illo suavissimo, quo antehac tecum utebar, privatus fuerim. Tum occupationum turba, tum calamitatum domesticarum immanitas culpandae sunt; meum quippe erga te studium amplissimum fidaque amicitia firmo semper stabunt talo et inconcussa perennabunt. Dominus Boylius et ego non raro de te, tua eruditione et profundis meditationibus confabulamur. Vellemus ingenii tui foetus excludi et doctorum amplexibus commendari, teque hac in re exspectationi nostrae facturum satis confidimus. Non est, quod domini Boylii diatriba de nitro, deque firmitate et fluiditate apud vos imprimatur: hic quippe Latino sermone iam excusa est, nec nisi commoditas deest exemplaria ad vos transvehendi. Rogo igitur, nec permittas, ut quis typographus vestras tale quid aggrediatur. Idem Boylius tractatum insignem de coloribus in lucem emisit et Anglice et Latine, simul et historiam experimentalem de frigore, thermometris etc., ubi multa praeclara, multa nova. Nil nisi bellum hoc infaustum obstat, quo minus libri ad vos transmittantur. Prodiit etiam tractatus quidam insignis de sexaginta observationibus microscopicis, ubi multa audacter, sed philosophice (iuxta tamen principia mechanica) disseruntur. Spero bibliopolas nostros viam inventuros, horum omnium exemplaria ad vos expediendi. Ego quid tu nuper egeris, vel sub manu habeas, accipere a manu tua propria aveo, qui sum

Londini die 28. April 1665.

tui studiosissimus et amantissimus

Henr. Oldenburg.

13. EPISTOLA XIII.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henr. Oldenburgio

B. D. S.

Amice integerrime,

Paucis ante diebus amicus quidam epistolam tuam 28. Aprilis, quam a bibliopola Amstelaedamensi, qui eam sine dubio a domino Serrario acceperat, sibi traditam aiebat. Gavisus sum summopere, quod tandem ex te ipso intelligere licuit, te bene valere, tuumque erga me animum benevolum eundem atque olim esse. Ego sane quotiescumque data fuit occasio, D. Serrarium et Christian. Hugenium Z. D., qui etiam te novisse mihi dixerat, de te tuaque valetudine rogare non desii. Ab eodem D. Hugenio etiam intellexi eruditissimum D. Boylium vivere et in lucem emisisse tractatum illum insignem de coloribus Anglice, quem ille mihi commodato daret, si linguam Anglicam callerem. Gaudeo igitur ex te scire, hunc tractatum simul cum illo altero de frigore et thermometris, de quo nondum audiveram, Latina civitate donatos et publici iuris factos. Liber de observationibus microscopicis etiam penes D. Hugeninm est, sed ni fallor Anglice. Mira quidem mihi de hisce microscopiis narravit et simul de telescopiis quibusdam in Italia elaboratis, quibus eclipses in Iove ab interpositione satellitum observare potuerunt, ac etiam umbram quandam in Saturno tanquam ab annulo factam. Quorum occasione non satis possum mirari Cartesii praecipitantiam, qui ait causam, cur planetae iuxta Saturnum (eius enim ansas planetas esse putavit, forte quia eas Saturnum tangere nunquam observavit) non moventur, posse esse, quod Saturnus circa proprium axem non gyret, quum hoc cum suis principiis parum conveniat, tum quia ex suis principiis facillime ansarum causam explicare poterat, nisi praeiudicio laboraret etc.

---

14. EPISTOLA XIII b.

Clarissimo viro B. D. S.
HENRICUS OLDENBURGIUS.

Vir praestantissime, colendissime amice,

Ex postremis tuis, 4. Sept. ad me exaratis literis, elucet', tibi nostra non obiter cordi esse. Devinxisti non me modo sed praenobilem Boylium nostrum, qui tibi mecum eo nomine maximas gratias agit, omni officiorum genere, quae quidem ab ipso proficisci possunt, humanitatem et affectum tuum data occasione compensaturus; idem quoque de memetipso firmiter tibi poteris persuadere. Sed virum illum quod spectat nimis officiosum, qui non obstante illa versione tractatus de coloribus, quae hic iam expedita est, adornare aliam voluit, sentiet fortassis se male sibi praepostero illo studio consuluisse. Quid enim de ipsius fiet translatione si author Latinam illam, hic in Anglia paratam, quam plurimis experimentis, quae in Anglico non reperiantur, fecerit auctiorem? Necesse est nostram brevi nunc disseminandam suae omnino tunc praeferri et multa pluris apud quosvis sanos aestimari. Sed abundet suo sensu, si velit: nos nostra prout maxime consultum visum fuerit, curabimus.

Kircheri mundus subterraneus nondum in mundo nostro Anglico comparuit: ob pestem omnia fere commercia prohibentem. Accedit bellum atrocissimum quod nonnisi malorum Iliada secum trahit et humanitatem omnem tantum non in mundo exterminat. Interim tamen, licet societas nostra philosophica nullos, periculoso hoc tempore, coetus agit publicos: hi tamen illive eius socii, tales se esse, non obliviscuntur. Hinc alii experimentis hydrostaticis, alii anatomicis, alii mechanicis, alii aliis privatim incumbunt. D^nus^ Boylius originem formarum et qualitatum, prout ea hactenus in scholis et a paedagogis tractata fuit, sub examen vocavit et tractatum de eo (haud dubie insignem) praelo brevi subjiciendum concinnavit. Video te non tam philosophari quam, si ita loqui fas est, theologizare, de angelis quippe, prophetia, miraculis cogitata tua consignas: sed forsan id agis philosophice: utut fuerit, certus sum opus esse te dignum et mihi desideratissimum. Cum difficillima haec tempora commerciorum obstent libertati, id saltem rogo, ut consilium

et scopum tuum in isthoc tuo scripto mihi in proximis tuis significare non graveris.

Quotidie nova exspectamus de secundo praelio navali, nisi forte classis vestra se rursum in portum subduxerit. Virtus, de qua disceptare inter vos innuis, ferina est, non humana. Si enim iuxta rationis ductum agerent homines, non ita se invicem dilaniarent, ut est in propatulo. Sed quid queror? Vitia erunt donec homines, sed nec illa perpetua et interventu meliorum pensantur.

Dum haec scribo, traditur epistola ab insigni illo Astronomo Dantiscano D^no^ Johanne Hevelio, ad me scripta, in qua inter alia mihi significat, Cometographiam ipsius sub praelo sudasse, et paginas iam 400 sive 9 libros priores absolutos esse. Indicat praeterea se mihi exemplaria aliquot transmisisse Prodromi sui Cometici, in quo priorem binomen nuperorum cometarum fuse descripserit, sed ea nondum ad manus meas pervenerunt. Statuit insuper de posteriori quoque cometa librum alium edere et doctorum iudicio subiicere.

Quid, amabo, vestrates iudicant de pendulis Hugenianis, inprimis de illorum genere, quae adeo exactam temporis mensuram exhibere dicuntur, ut longitudinibus in mari inveniendis possint inservire? Quid etiam fit de ipsins Dioptrica et tractatu de motu quem utrumque diu iam exspectavimus. Certus sum eum non otiari; scire tantum cuperem quid promoveat. Tu optime valeas et amare pergas. [mens. Sept. 1665].

Tui studiosissimum

HENR. OLDENBURG.

A Monsieur

monsr Benedictus Spinoza

a la Haye

in de Baggijnestraet

ten huyse van Mr. Daniel de Schilder, in Adam en Eva.

15. EPISTOLA XIV.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

Vir praestantissime, amice colende,

Facis, ut virum cordatum et philosophum decet, quod viros bonos amas; nec est, quod dubites, quin illi te redament et merita tua, prout par est, aestiment. Dominus Boylius una mecum salutem plurimam tibi nuntiat, utque strenue et ἀκριβῶς philosophari pergas, te hortatur. Inprimis, si quid tibi lucis affulserit in ardua illa indagine, quae in eo versatur, ut cognoscamus, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat et qua ratione cum reliquis cohaereat, ut illud nobis communices, peramanter rogamus. Causas, quas memoras tanquam incitamenta ad tractatum de Scriptura concinnandum, omnino probo, inque votis efflictim habeo, me usurpare iam oculis posse, quae in argumentum istud es commentatus. Dominus Serrarius forte fasciculum aliquem brevi ad me transmittet, cui, si visum ita fuerit, committere tuto poteris, quae ea de re iam composuisti, et reciprocam officiorum nostrorum promptitudinem polliceri.

Kircheri „mundum subterraneum" quadantenus 'evolvi, et quamvis ratiocinia eius et theoriae non commendent ingenium, observationes tamen et experimenta, nobis ibi tradita, collaudant diligentiam auctoris, eiusque de republica philosophica bene merendi voluntatem. Vides igitur, me plusculum illi tribuere, quam pietatem, facileque dignoscis eorum animum, qui benedictam hanc aquam illi adspergunt. Quando verba facis de tractatu Hugeniano, de motu, innuis Cartesii regulas motus falsas fere omnes esse. Non iam ad manum est libellus, quem antehac edidisti de Cartesii principiis geometrice demonstratis: non subit animum, num ibi falsitatem istam ostenderis, an vero Cartesium in aliorum gratiam κατὰ πόδα fueris secutus. Utinam tandem proprii ingenii foetum excluderes et orbi philosophico fovendum et educandum committeres! Memini te alicubi indigitasse multa ex iis, quae Cartesius ipse captum humanum superare aiebat, quin et multo sublimiora et subtiliora evidenter posse ab hominibus intelligi et clarissime explicari. Quid haeres, mi amice? quid metuis? Tenta, aggredere, perfice tanti mo-

menti provinciam, et videbis totum vere philosophantium chorum tibi patrocinari. Fidem meam obstringere audeo, quod non facerem, si liberare meam posse dubitarem. Nullatenus crediderim, in animo tibi esse, quicquam contra existentiam et providentiam Dei moliri; et fulcris hisce incolumibus firmo talo stat religio, facileque etiam quaevis contemplationes philosophicae vel defenduntur vel excusantur. Rumpe igitur moras, nec scindi tibi penulam patiaris.

Brevi putem me accepturum, quid *de cometis* nuperis sit statuendum. Disceptant inter se de factis observationibus Hevelius Dantiscanus et Auzoutus Gallus, ambo viri docti et mathematici. Dispicitur hoc tempore controversia, et quando iudicata lis fuerit, mihi, credo, res tota communicabitur et a me tibi. Hoc asserere iam possum, omnes, qui quidem mihi cogniti sunt, astronomos iudicare, non unum, sed duos cometas fuisse, nec in quemquam hactenus incidi, qui ex hypothesi Cartesiana ipsorum phaenomena conatus fuerit explicare.

Rogo, si quid porro acceperis de studiis et laboribus domini Hugenii, deque successu pendulorum, ut et de ipsius transmigratione in Galliam, mihi quam primum significare non graveris. Adiungas ea rogo, quae apud vos forte dicuntur de tractatu pacis, de Suecici exercitus in Germaniam transvecti, consiliis, deque episcopi Monasteriensis progressu. Totam credo Europam sequenti aestate bellis involutum iri, et omnia videntur ad mutationem inusitatam vergere. Serviamus nos summo numini casta mente et philosophiam veram, solidam et utilem excolamus. Nonnulli ex philosophis nostris regem Oxonium secuti non raros ibi coetus agitant et de promovendis studiis physicis consulunt. Inter alia in sonorum naturam inquirere nuper coeperunt. Experimenta, credo, facient, ut explorent, qua proportione augenda sint pondera ad extendendam chordam absque ulla vi alia, ut intendatur eadem ad notam eiusmodi acutiorem, quae facit assignatam consonantiam cum sono priori. De his plura alias. Optime vale et vive memor

Londini 12. Octbr. 1665.

tui studiosissimi

HENR. OLDENBURG.

16. EPISTOLA XV.

Nobilissimo ac doctissimo viro Henr. Oldenburgio

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Vir nobilissime,

Quod me ad philosophandum tu et nobilissimus D. Boylius benigne hortamini, maximas habeo gratias. Ego quidem pro tenuitate mei ingenii, quantum queo, pergo, non dubitans interim de vestro auxilio et benevolentia. Ubi quaeris, quid sentiam circa quaestionem, quae in eo versatur, *ut cognoscamus, quomodo unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat et qua ratione cum reliquis cohaereat,* puto te rogare rationes, quibus persuademur unamquamque naturae partem cum suo toto convenire et cum reliquis cohaerere. Nam cognoscere, quomodo revera cohaereant et unaquaeque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi in antecedenti mea epistola; qui ad hoc cognoscendum requireretur, totam naturam omnesque eius partes cognoscere. Conabor igitur rationem ostendere, quae me id affirmare cogit; attamen prius monere velim, me naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem neque confusionem. Nam res non nisi respective ad nostram imaginationem possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae.

Per partium igitur cohaerentiam nihil aliud intelligo, quam quod leges sive natura unius partis ita sese accommodant legibus sive naturae alterius, ut quam minime sibi contrarientur. Circa totum et partes considero res eatenus, ut partes alicuius totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quod fieri potest, inter se consentiant; quatenus vero inter se discrepant, eatenus unaquaeque ideam ab aliis distinctam in nostra mente format, ac proinde ut totum, non ut pars consideratur. Ex. gr. quum motus particularum lymphae, chyli etc. invicem pro ratione magnitudinis et figurae ita se accommodant, ut plane inter se consentiant, unumqne fluidum simul omnes constituant, eatenus tantum chylus, lympha etc. ut partes sanguinis considerantur: quatenus vero concipimus particulas lymphaticas ra-

tione figurae et motus, a particulis chyli discrepare, eatenus eas ut totum, non ut partem consideramus.

Fingamus iam, si placet vermiculum in sanguine vivere, qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae etc. valeret, et ratione ad observandum, quomodo unaquaeque particula ex alterius occursu vel resilit, vel partem sui motus communicat etc. Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hac parte universi, viveret et unamquamque sanguinis particulam ut totum, non vero ut partem consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali natura sanguinis moderantur, et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certa ratione inter se consentiant. Nam si fingamus, nullas dari causas extra sanguinem, quae novos motus sanguini communicarent, nec ullum dari spatium extra sanguinem, nec alia corpora, in quae particulae sanguinis suum motum transferre possent, certum est, sanguinem in suo statu semper mansurum et eius particulas nullas alias variationes passuras, quam eas, quae possunt concipi ex data ratione motus sanguinis ad lympham, chylum etc., et sic sanguis semper ut totum, non vero ut pars considerari deberet. Verum quia plurimae aliae causae dantur, quae leges naturae sanguinis certo modo moderantur et vicissim illae a sanguine, hinc fit, ut alii motus aliaeque variationes in sanguine oriantur, quae consequuntur non a sola ratione motus eius partium ad invicem, sed a ratione motus sanguinis et causarum externarum simul ad invicem: hoc modo sanguis rationem partis, non vero totius habet. De toto et parte modo dixi.

Iam quum omnia naturae corpora eodem modo possint et debeant concipi, ac nos hic sanguinem concepimus omnia enim corpora ab aliis circumcinguntur et ab invicem determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, servata semper in omnibus simul, hoc est, in toto universo eadem ratione motus ad quietem, hinc sequitur omne corpus, quatenus certo modo modificatum existit, ut partem totius universi considerari debere, cum suo toto convenire et cum reliquis cohaerere; et quoniam natura universi non est, ut natura sanguinis, limitata, sed absolute infinita, ideo ab hac infinitae potentiae natura eius partes infinitis modis moderantur et infinitas variationes pati coguntur. Verum ratione substantiae unamquamque partem arctiorem unionem cum suo toto habere concipio. Nam ut antehac in prima mea epistola, quam Rhenoburgi adhuc

habitans tibi scripsi, conatus sum demonstrare, quum de natura substantiae sit esse infinitam, sequi ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse.

Vides igitur, qua ratione, et rationem, cur sentiam, corpus humanum partem esse naturae. Quod autem ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo; nempe quia statuo, dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective et cuius cogitationes procedunt eodem modo, ac natura, eius nimirum idearum.

Deinde mentem humanam hanc eandem potentiam statuo; non quatenus infinitam et totam naturam percipientem, sed finitam, nempe quatenus tantum humanum corpus percipit, et hac ratione mentem humanam partem cuiusdam infiniti intellectus statuo.

Verum haec omnia et quae huic rei annexa sunt, hic accurate explicare et demonstrare, res esset nimis prolixa, nec puto, te id impraesentiarum a me exspectare. Imo dubito, an mentem tuam satis perceperim, atque aliud responderim, ac rogaveris, quod ex te scire desidero.

Quod deinde scribis, me innuisse, Cartesii regulas motus falsas fere omnes esse, si recte nemini, D. Hugenium id sentire dixi, nec ullam aliam falsam esse affirmavi, quam regulam sextam Cartesii, circa quam D. Hugenium etiam errare me putare dixi. Qua occasione petii, ut mihi communicares experimentum, quod secundum eam hypothesin experti estis in vestra regia societate; sed tibi id non licere iudico, quia de hoc nihil respondes.

Dictus Hugenius totus occupatus fuit et adhuc est in expoliendis vitris dioptricis; in quem finem fabricam adornavit, in qua et patinas tornare potest, satis quidem nitidam. Quid autem ea promoverit, adhuc nescio, nec, ut verum valde scire desidero. Nam me experientia satis docuit, in patinis sphaericis libera manu tutius et melius expoliri, quam quavis machina. De pendulorum successu et tempore transmigrationis in Galliam nondum aliquid certi possum scribere etc.

---

17. EPISTOLA XVI.

Viro clarissimo B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

VIR PRAESTANTISSIME, AMICE PLURIMUM COLENDE,

Perplacent, quae de partium naturae cum toto consensu nexuque philosopharis; quamquam non satis assequar, quomodo possimus ordinem et symmetriam a natura, ut tu facere videris, profligare; inprimis quum ipse agnoscas, omnia eius corpora ab aliis ambiri et ab invicem certa et constanti ratione, tum ad existendum, tum ad operandum determinari, eadem semper in omnibus simnl motus ad quietem ratione servata: quae ipsissima veri ordinis ratio formalis esse videtur. At nec hic forte te satis capio, non magis, quam in eo, quod de regulis Cartesii antehac scripseras. Utinam subire laborem velles, me edocendi, qua in re tam Cartesium, quam Hugenium in regulis motus errasse iudices. Pergratum mihi sane hoc officio defungendo praestiteris, quod quidem pro viribus demereri studerem.

Praesens non fui, quando D. Hugenius experimenta hypothesin suam comprobantia hic Londini fecit. Intelligo interim quendam inter alia pilam unius librae penduli in modum suspendisse, quae delapsa percusserit aliam eodem modo suspensam, sed librae dimidiae, ex angulo quadraginta graduum; et Hugenium praedixisse paucula computatione Algebraica, quis foret effectus, et hunc ipsum praedictioni ad amussim respondisse. Abest vir quidam insignis, qui multa talia experimenta proposuerat, quae solvisse dicitur Hugenius. Quam primum dabitur ipsum, qui abest, convenire, uberius et enucleatius forsan hanc rem tibi exposuero. Tu interim superiori petito me ne refrageris, iterum atque iterum rogo; et si quid praeterea de Hugenii successu in poliendis vitris telescopicis cognoveris, impertiri quoque ne graveris. Spero societatem nostram regiam, peste iam insigniter per Dei gratiam desaeviente, brevi Londinum reversuram, coetusque suos hebdomadicos instauraturam. Quae ibi transigentur scitu digna, eorum communicationem certo tibi poteris polliceri.

Mentionem antehac feceram de *observatis anatomicis.*

Scripsit ad me non ita pridem Dom. Boylius (qui te perhumaniter salutat), eximios anatomicos Oxonii se certum reddidisse, quod asperam arteriam tum quarundam ovium, tum boum, gramine refertam invenerint; et quod ante paucas septimanas dicti anatomici invitati fuerint ad videndum bovem, qui per duos tresve dies collum fere continuo obstipum erectumque tenuerat, et ex morbô, quem possessores plane non cognoverint, mortuus fuerit: in quo, dissectis partibus ad collum et iugulum spectantibus, ipsi repererint cum admiratione asperam eius arteriam in ipso trunco penitus gramine refertam fuisse, ac si quis illud vi intro adegisset. Id quod iustam suggerit inquirendi causam, tum qua ratione tanta graminis quantitas illuc pervenerit; tum, quum ibi esset, quomodo eiusmodi animal tam diu supervivere potuerit. Praeterea idem amicus mihi significavit, curiosum quendam medicum, itidem Oxoniensem, lac in sanguine humano invenisse. Narrat enim puellam, sumpto largiori ientaculo hora septima matutina, sanguinem misisse in pede hora eiusdem diei undecima; et primum sanguinem immissum fuisse scutellae, eumque pauco exinde temporis spatio elapso alborem induisse; postremum vero sanguinem in vasculum minus, quod acetabulum, ni fallor, vocant (Anglice a sawcer) influxisse, eumque protinus in placentae lacteae formam abiisse: interiectis quinque aut sex horis medicum reversum sanguinem utrumque inspexisse, eumque, qui in scutella erat, dimidium fuisse sanguinem, dimidium vero chyliformem, qui chylus sanguini, ut serum lacti, innataverit; at eum, qui erat in acetabulo, totum fuisse chylum sine ulla sanguinis specie; quumque utrumque super igne seorsim calefaceret, ambos liquores induruisse; puellam vero bene valuisse, nec sanguinem misisse, nisi quod nunquam passa fuisset menstrua, quamquam colore florido vigeret.

Sed transeo ad *politica*. In omnium ore hic est rumor de Israëlitarum per plus quam bis mille annos dispersorum reditu in patriam. Pauci id hoc loco credunt; at multi optant. Tu quid hac de re audias statuasque, amico tuo significabis. Me quod attinet, quam diu nova haec a viris fide dignis non perscribuntur ex urbe Constantinopolitana, cui huius rei maxime omnium interest, fidem iis adhibere non possum. Scire aveo, quid Iudaei Amstelaedamenses ea de re inaudiverint et quomodo tanto nuntio afficiantur, qui, verus si fuerit, rerum omnium in mundo catastrophen induturus sane videtur.

Quid Suecus nunc moliatur et Brandiburgicus, si potès, explica; et crede me esse

Londini die 8. Decemb. 1665.

tui studiosissimum

Henr. Oldenburg.

P. S. Quid de nuperis cometis nostri philosophi statuant, brevi tibi indicabo Deo volente.

---

18. EPISTOLA XVII.

Clarissimo viro B. d. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

S. P.

Nolui dimittere commodam hanc occasionem, quam doctissimus Dom. Bourgeois, medicinae doctor Cadomensis et reformatae religionis addictus, iam in Belgium abituriens, mihi offert, ut hac ratione tibi significarem, me ante aliquot septimanas tibi gratum meum animum pro tractatu tuo mihi transmisso, licet nunquam tradito, exposuisse; at dubium fovere, num literae illae meae ad manus rite pervenerint. *Indicaveram in iis meam de tractatu illo sententiam; quam utique, dehinc re propius inspecta et perpensa, nimis immaturam fuisse nunc existimo.* Quaedam mihi videbantur tunc temporis vergere in fraudem religionis, dum eam ex eo pede metiebar, quam theologorum vulgus et receptae confessionum formulae (quae nimium spirare videntur partium studia) suppeditant. At totum negotium intimius recogitanti multa occurrunt, quae mihi persuasum eunt, te tantum abesse, ut quicquam in verae religionis solidaeve philosophiae damnum moliaris, ut contra genuinum Christianae religionis finem, nec non divinam fructuosae philosophiae sublimitatem et excellentiam commendare et stabilire allabores. Quum igitur hoc ipsum animo tuo sedere nunc credam, rogatum te enixe velim, ut quid eum in finem nunc pares et mediteris, veteri et candido amico, qui instituti tam divini successum felicissimum totus anhelat, frequentibus literis exponere digneris. Sancte tibi polliceor, me nihil eorum ulli mortalium propalaturum, siquidem tu mihi silentium iniunxeris; hoc me solummodo

enixurum, ut bonorum et sagacium virorum mentes ad amplexandas illas veritates, quas tu aliquando in ampliorem lucem depromes, sensim disponam et praeiudicia adversus meditationes tuas concepta e medio tollam. Ni fallor admodum, penitius mihi perspicere videris mentis humanae naturam et vires eiusque cum corpore nostro unionem. De quo argumento ut tua cogitata edocere me velis, impense oro. Vale, vir praestantissime, et doctrinae ac virtutis tuae cultori studiosissimo favere perge

Londini 8. Junii 1875.

HENRIC. OLDENBURG.

---

19. EPISTOLA XVIII.

Clarissimo viro B. D. S.

HENR. OLDENBURGIUS.

Commercio nostro literario sic feliciter instaurato, vir clarissime, nolim amici officio deesse literarum intermissione. Quum ex responsione tua 5. Julii ad me data intellexerim, animo sedere tuo, tractatum illum tuum quinque partitum publici iuris facere, permittas, quaeso, te moneam ex affectus in me tui sinceritate, ne quicquam misceas, quod religiosae virtutis praxin labefactare ullatenus videatur; maxime quum degener et flagitiosa haec aetas nil venetur avidius, quam dogmata eiusmodi, quorum conclusiones grassantibus vitiis patrocinari videantur.

De caetero non renuam aliquot dicti tractatus exemplaria recipere. Hoc duntaxat rogatum te velim, ut suo tempore mercatori cuidam Belgico, Londini commoranti, inscribantur, qui mihi postmodum tradenda curet. Nec opus fuerit verba de eo facere, libros scilicet istiusmodi ad me fuisse transmissos: dummodo enim in potestatem meam tuto pervenerint, nullus dubito, quin commodum mihi futurum sit, eos amicis meis hinc inde distribuendi iustumque pro iis pretium consequendi. Vale et, quando vacaverit, rescribe

Londini, 22. Julii 1675.

tui studiosissimo

HENR. OLDENBVRG.

---

20. EPISTOLA XIX.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henrico Oldenburgio
B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime et clarissime domime,

Eo tempore, quo literas tuas 22. Julii accepi, Amstelaedamum profectus sum eò consilio, ut librum, de quo tibi scripseram, typis mandarem. Quod dum agito, rumor ubique spargebatur, librum quendam meum de Deo sub praelo sudare, meque in eo conari ostendere, nullum dari Deum: qui quidem rumor a plurimis accipiebatur. Unde quidam theologi (huius forte rumoris auctores) occasionem cepere, de me coram principe et magistratibus conquerendi; stolidi praeterea Cartesiani, quia mihi favere creduntur, ut a se hanc amoverent suspicionem, meas ubique opiniones et scripta detestari non cessabant, nec etiamnum cessant. Haec quum a viris quibusdam fide dignis intellexissem, qui simul affirmabant, theologos mihi ubique insidiari, editionem, quam parabam, differre statui, donec, quo res evaderet, viderem, et quod tum consilium sequerer, tibi significare proposui. Verum negotium quotidie in peius vergere videtur, et quid tamen agam, incertus sum. Interim meam ad tuas literas responsionem diutius intermittere nolui, et primo tibi maximas ago gratias pro amicissima tua admonitione, cuius tamen ampliorem explicationem desidero, ut sciam, quaenam ea dogmata esse credas, quae religiosae virtutis praxin labefactare viderentur. Nam quae mihi cum ratione convenire videntur, eadem ad virtutem maxime esse utilia credo. Deinde, nisi tibi molestum sit, velim, ut loca tractatus theologico-politici, quae viris doctis scrupulum iniecerunt, mihi indicares. Cupio namque istum tractatum notis quibusdam illustrare et concepta de eo praeiudicia, si fieri possit, tollere. Vale.

---

21. EPISTOLA XX.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

P. S.

Quantum video ex tuis novissimis, in periculo versatur libri a te publico destinati editio. Non possum non probare institutum tuum, quo illustrare et mollire te velle significas, quae in tractatu theologico-politico crucem lectoribus fixere. Ea inprimis esse putem, quae ambigue ibi tradita videntur de Deo et natura; quae duo a te confundi quam plurimi arbitrantur. Ad haec multis tollere videris miraculorum autoritatem et valorem, quibus solis divinae revelationis certitudinem adstrui posse, omnibus fere Christianis est persuasum. Insuper de Iesu Christo, mundi redemptore et unico hominum mediatore, deque eius incarnatione et satisfactione sententiam tuam celare te aiunt, postulantque, ut de tribus hisce capitibus mentem tuam dilucide aperias. Quod si feceris, in eoque Christianis cordatis et ratione valentibus placueris, in tuto res tuas fore opinor. Haec paucis te scire volui, qui sum tui studiosissimus. Vale.

Dab. die 15. Novemb. 1675.

P. S. Fac, quaeso, brevi sciam, has meas lineolas tibi rite traditas fuisse.

---

22. EPISTOLA XXI.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henrico Oldenburgio

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime domine,

Perbreves tuas literas 15. Nov. ad me datas die Saturni elapsa accepi. In iis ea tantummodo indicas, quae in tractatu theologico-politico crucem lectoribus fixere, quum tamen ex iis etiam cognoscere speraverim, quaenam eae opiniones essent, quae religiosae virtutis praxin labefactare viderentur,

de quibus antea monueras. Sed, ut de tribus illis capitibus, quae notas, mentem meam tibi aperiam, dico, et quidem ad primum, me *de Deo et natura* sententiam fovere longe diversam ab ea, quam neoterici Christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, coniicere licet. Attamen quod quidam putant, tractatum theologico-politicum eo niti, quod Deus et natura (per quam massam quandam sive materiam corpoream intelligunt) unum et idem sint, tota errant via. Ad *miracula* deinde quod attinet, mihi contra persuasum est, divinae revelationis certitudinem sola doctrinae sapientia, non autem miraculis, hoc est, ignorantia adstrui posse, quod satis prolixe cap. VI. de miraculis ostendi. Hoc tantum hic addo, me inter religionem et superstitionem hanc praecipuam agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam pro fundamento habeat, et hanc causam esse credo, cur Christiani non fide, neque caritate, neque reliquis spiritus sancti fructibus, sed sola opinione inter reliquos dignoscuntur; nempe, quia, ut omnes, solis miraculis, hoc est ignorantia, quae omnis malitiae fons est, se defendunt; atque adeo fidem, licet veram, in superstitionem vertunt. Verum an huic malo remedium adhibere reges unquam concedent, valde dubito. Denique, ut *de tertio* etiam *capite* mentem meam clarius operiam, dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Iesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit. Et quia, uti dixi, haec sapientia per Iesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Caeterum quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam

quadrati induerit. Atque haec sufficere arbitror ad explicandum, quid de tribus illis capitibus sentiam. An eadem Christianis, quos nosti acitura sint, id tu melius scire poteris Vale.

---

23. EPISTOLA XXII.

Clarissimo doctissimoque viro B. D. S.

HENR. OLDENBURGIUS.

S. P.

Responsio ad praecedentem.

Quandoquidem accusare me videris nimiae brevitatis, culpam illam hac vice nimia prolixitate eluam. Exspectaveras, ut video, earum in scriptis tuis opinionum enarrationem, quae religiosae virtutis praxin convellere lectoribus tuis videantur. Dicam quid sit rei, quod potissimum eos excruciet. Fatalem videris rerum et actionum omnium necessitatem adstruere; atqui illa concessa assertaque legum cmnium, omnis virtutis et religionis incidi nervos, omnesque remunerationes et poenas inanes esse autumant. Quicquid cogit vel necessitatem infert, excusare iidem arbitrantur: proindeque neminem inexcusabilem in Dei conspectu fore censent. Si fatis agamur, duraque revoluta manu omnia certo et inevitabili tramite vadunt, quis culpae poenarumque sit locus, illi equidem non assequuntur. Quis huic nodo adhiberi possit cuneus, perquam ardua res dictu est. Tu quid opis hanc in rem suppeditare posses, scire et discere pervelim.

Ad sententiam illam tuam, quam de tribus capitibus a me notatis aperire mihi dignaris, haec inquirenda subeunt. Primo, quonam sensu *miracula et ignorantiam* pro synonymis et aequipollentibus habeas, ut in novissimis tuis sentire videris; quum Lazari a mortuis resuscitatio et Iesu Christi a morte rosurrectio omnem naturae creatae vim superare et soli potentiae divinae competere videatur; neque id ignorantiam culpabilem arguat, quod intelligentiae finitae certisque repagulis constrictae limites excedat necessum est. An non convenire censes creatae menti et scientiae, increatae

mentis ac supremi numinis talem scientiam potentiamque agnoscere, quae penetrare ac praestare ea possit, quorum ratio ac modus a nobis homuncionibus reddi et explicari nequeat? Homines sumus, humani nihil a nobis alienum ducendum videtur. Deinde, quum capere te nequire fatearis, Deum revera naturam humanam assumpsisse, quaerere ex te fas sit, quomodo illa evangelii nostri et epistolae ad Hebraeos scriptae locos intelligas, quorum prior affirmat, *verbum carnem factum esse,* posterior, *filium Dei non angelos, sed semen Abrahae assumpsisse.* Et totius evangelii tenorem id inferre putem, filium Dei unigenitum λόγον (qui et Deus et apud Deum erat) in natura humana se ostendisse et pro nobis peccatoribus ἀντίλυτρον, redemptionis pretium, passione et morte sua exsolvisse Quid de his et similibus dicendum, ut sua constet evangelio et Christianae religioni, cui te favere opinor, veritas, lubens edoceri vellem.

Plura scribere statueram, sed interpellant amici invisentes, quibus negare humanitatis officia nefas duco. Sed et haec, quae congessi hac epistola, suffecerint et fortasse taedium tibi philosophanti creaverint. Vale igitur et me iugem eruditionis et scientiae tuae cultorem crede.

Dab. Londini die 16. Decemb. 1675.

---

24. EPISTOLA XXIII.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henr. Oldenburgio

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime domine,

Video tandem, quid id fuerit, quod a me postulabas, ne evulgarem. Sed quia id ipsum praecipuum est fundamentum eorum omnium, quae in tractatu, quem edere destinaveram, habentur, volo hic paucis explicare, qua ratione ego fatalem omnium rerum et actionum necessitatem statuam. Nam Deum nullo modo fato subiicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio eodem modo, ac omnes concipiunt, ex ipsius Dei natura sequi, ut Deus se ipsum intelligat; quod sane nemo negat ex divina natura

necessario sequi, et tamen nemo concipit, Deum fato aliquo coactum, sed omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligere.

Deinde haec inevitabilis rerum necessitas nec iura divina, nec humana tollit. Nam ipsa moralia documenta sive formam legis seu iuris ab ipso Deo accipiant, sive non, divina tamen sunt et salutaria; et si bonum, quod ex virtute et amore divino sequitur, a Deo tanquam iudice accipiamus, vel ex necessitate divinae naturae emanet, non erit propterea magis aut minus optabile; ut nec contra mala, quae ex pravis actionibus et affectibus sequuntur, ideo, quia necessario ex iisdem sequntur, minus timenda sunt; et denique sive ea, quae agimus, necessario vel contingenter agamus, spe tamen et metu ducimur.

Porro homines coram Deo nulla alia de causa sunt inexcusabiles, quam quia in ipsius Dei potestate sunt, ut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa vasa facit, alia ad decus alia ad dedecus. Ad haec pauca si attendere velis aliquantulum, non dubito, quin facili negotio ad omnia argumenta, quae in hanc sententiam obiici solent, respondere possis, ut multi iam mecum experti sunt.

Miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpsi, quia ii, qui Dei existentiam et religionem miraculis adstruere conantur, rem obscuram per aliam magis obscuram, et quam maxime ignorant, ostendere volunt, atque ita novum argumentandi genus adferunt, redigendo, scilicet non ad impossibile, ut aiunt, sed ignorantiam. Caeterum meam de miraculis sententiam satis, ni fallor, explicui in tractatu theologico-politico. Hoc tantum hic addo, quod si ad haec attendas, quod scilicet Christus non senatui, nec Pilato, nec cuiquam infidelium, sed sanctis tantummodo apparuerit, et quod Deus neque dextram neque sinistram habeat, nec in loco, sed ubique secundum essentiam sit, et quod materia ubique sit eadem, et quod Deus extra mundum in spatio, quod fingunt, imaginario, sese non manifestet, et quod denique corporis humani compages intra debitos limites solo aëris pondere coërceatur: facile videbis, hanc Christi apparitionem non absimilem esse illi, qua Deus Abrahamo apparuit, quando hic vidit homines, quos ad secum prandendum invitavit. At dices, apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit et ad coelum revera ascenderit: quod ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit, quod Deus apud ipsum pransus fuerit, et omnes Israëlitae, quod

Deus e coelo igne circumdatus ad montem Sinai descenderit et cum iis immeditate locutus fuerit, quum tamen haec et plura alia huiusmodi apparitiones seu revelationes fuerint, captui et opinionibus eorum hominum accommodatae, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit. Concludo itaque, Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualem et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu, quo Christus dixit: *sinite mortuos mortuos suos sepellire*) surrexit, simulatque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit; et eatenus discipulos suos a mortuis suscitat, quatenus ipsi hoc vitae eius et mortis exemplum sequuntur. Nec difficile esset totnm evangelii doctrinam secundum hanc hypothesin explicare. Imo caput 15. epist. I. ad Corinthios ex sola hac hypothesi explicari potest, et Pauli argumeuta intelligi, quum alias communem hypothesin sequendo infirma appareant et facili negotio refelli possint; ut iam taceam, quod Christiani omnia, quae Iudaei carnaliter, spiritualiter interpretati sunt. Humanam imbecillitatem tecum agnosco. Sed te contra rogare mihi liceat: an nos homunciones tantam naturae cognitionem habeamus, ut determinare possimus, quousque eius vis et potentia se extendit et quid eius vim superat? Quod quia nemo sine arrogantia praesumere potest, licet ergo absque iactantia miracula per causas naturales, quantum fieri potest, explicare, et quae explicare non possumus, nec etiam demonstrare, quod absurda sint, satius erit iudicium de iis suspendere et religionem, uti dixi, sola doctrinae sapientia adstruere. Loca denique evangelii Iohannis et epistolae ad Hebraeos iis, quae dixi, repugnare credis, quia linguarum orientalium phrases Europaeis loquendi modis metiris; et quamvis Iohannes suum evangelium Graece scripserit, hebraizat tamen. Quicqnid sit, an credis, quando Scriptura ait, quod Deus in nube sese manifestaverit, aut quod in tabernaculo et in templo habitaverit, quod ipse Deus naturam nubis, tabernaculi et templi assumpserit? Atqui hoc summum est, quod Christus de se ipso dixit, se scilicet templum Dei esse, nimirum quia, ut in meis praecedentibus dixi, Deus sese maxime in Christo manifestavit, quod Iohannes, ut efficacius exprimeret, dixit: verbum factum esse carnem. Sed he his satis.

---

25. EPISTOLA XXIV.

Viro clarissimo B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

εὖ πράττειν.

Responsio ad praecedentem.

Rem acu tetigisti, dum percipis causam, quare fatalem illam rerum omnium necessitatem vulgari nollem, ne scilicet virtutis exercitium inde sufflaminaretur, nec praemia ac poenae vilescerent. Quae in eam rem novissimae tuae literae suggerunt, necdum conficere hoc negotium, mentemque humanam tranquillare videntur. Etenim si nos homines in omnibus actionibus nostris, moralibus aeque ac naturalibus, ita in potestate Dei sumus, ut lutum in manu figuli, qua fronte quaeso accusari ullus nostrum potest, quod hoc vel illo modo egerit, quum secus agere ipsi omnino fuerit omnino fuerit impossibile? An non ad unum omnes regerere Deo poterimus: Inflexibile fatum tuum ac irresistibilis tua potestas nos eo adegit, ut sic operaremur, nec operari aliter potuimus; cur igitur et quo iure nos dirissimis poenis mancipabis, quas nullatenus evitare potuimus, te omnia per supremam necessitatem pro arbitrio et beneplacito tuo operante et dirigente? Quum tu dicis: homines coram Deo nulla alia de causa esse inexcusabiles, quam quia sunt in potestate Dei; ego argumentum illud plane inverterem diceremque maiori, ut videtur, ratione: homines ideo plane esse excusabiles, quia in potestate Dei sunt. In promptu enim est omnibus obiicere: Ineluctabilis est potestas tua, o Deus; quare merito, quod aliter non egi, excusandus videor!

Deinde, quod miracula et ignorantiam pro aequipollentibus etiamnum capis, videris potentiam Dei et hominum, etiam acutissimorum, scientiam iisdem finibus concludere; quasi nihil agere vel producere Deus queat, cuius rationem reddere homines non possint, si omnes ingenii viris intendant. Ad haec historia illa de Christi passione, morte, sepultura, resurrectione vivis adeo coloribus genuinisque descripta videtur, ut vel appellare conscientiam tuam ausim, credasne illa allegorice potius, quam literaliter esse accipienda, dummodo

de historiae veritate fueris persuasus? Circumstantiae illae, quae ab evangelistis ea de re adeo dilucide sunt consignatae, urgere penitus videntur, historiam illam ad literam esse capiendam. Haec paucis ad argumentum illud notare porro volui, quibus ut ignoscas et pro candore tuo amice respondeas, enixe rogo. Dom. Boylius te officiose resalutat. Quid regia societas nunc agat alia vice exponam. Vale et me amare perge.

Londini 14. Ianuar. 1676.

---

26. EPISTOLA XXV.

Viro nobilissimo ac doctissimo Henrico Oldenburgio

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime domine,

Quod in praecedentibus meis dixi, nos ideo esse inexcusabiles, quia in Dei potestate sumus, ut lutum in manu figuli, hos sensu hoc intelligi volui, videlicet quod nemo Deum redarguere potest, quod ipsi naturam infirmam seu animum impotentem dederit. Sicut enim absurde circulus conquereretur, quod Deus ipsi globi proprietates, vel infans, qui calculo cruciatur, quod ei corpus sanum non dederit, sic etiam homo animo impotens queri posset, quod Deus ipsi fortitudinem veramque ipsius Dei cognitionem et amorem negaverit, quodque ipsi naturam adeo infirmam dederit, ut cupiditates suas nec coërcere nec moderari possit. Nam naturae cuiuscumque rei nihil aliud competit, quam id, quod ex data ipsius causa necessario sequitur. Quod autem naturae uniuscuiusque hominis non competat, ut animo forti sit, et quod in nostra potestate non magis sit corpus sanum, quam mentem sanam habere, negare nemo potest, nisi qui tam experientiam, quam rationem negare velit. At instas: Si homines ex naturae necessitate peccant, sunt ergo excusabiles, nec quod inde concludere velis, explicas, an scilicet quod Deus in eos irasci nequeat, an vero quod beatitudine, hoc est, Dei cognitione et amore digni sint. Sed si primum putas, omnino concedo, Deum non irasci, sed omnia ex ipsius sententia fieri: at nego, quod propterea

omnes beati esse debeant; possunt quippe homines excusabiles esse, et nihilo minus beatitudine carere et multis modis cruciare. Est enim equus excusabilis, quod equus et non homo sit; at nihilominus equus et non homo esse debet. Qui ex morsu canis furit, excusandus quidem est, et tamen iure suffocatur; et qui denique cupiditates suas regere et metu legum easdem coërcere nequit, quamvis etiam ob infirmitatem excusandus sit, non potest tamen animi acquiescentia Deique cognitione et amore frui; sed necessario perit. Neque hic necesse esse puto monere, quod Scriptura, quando ait, Deum in peccatores irasci eumque iudicem esse, qui de hominum actionibus cognoscit, statuit et iudicat, more humano et secundum receptas vulgi opiniones loquatur, [quia ipsius intentum non est philosophiam docere, nec homines doctos, sed obtemperantes reddere.

Quo praeterea pacto videar, ex eo, quod miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumpserim, potentiam Dei et hominum scientiam iisdem finibus concludere, non video.

Caeterum Christi passionem, mortem et sepulturam tecum literaliter accipio, eius autem resurrectionem allegorice. Fateor quidem hanc etiam ab evangelistis iis narrari circumstantiis, ut negare non possimus, ipsos evangelistas credidisse, Christi corpus resurrexisse et ad coelum adscendisse, ut ad Dei dextram sederet; et quod ab infidelibus etiam potuisset videri, si una in iis locis adfuissent, in quibus ipse Christus discipulis apparuit; in quo tamen, salva evangelii doctrina, potuerunt decipi, ut aliis etiam prophetis contigit, cuius rei exempla in praecedentibus dedi. At Paulus, cui etiam Christus postea apparuit, gloriatur, quod Christum non secundum carnem, sed secundum spiritum noverit. Vale, vir amplissime, et me omni studio atque affectu tuum esse crede.

---

27. EPISTOLA XXVb.

Clarissimo viro B. D. S.

HENRICUS OLDENBURGIUS.

S. P.

In novissimis tuis 7. Februar. ad me exaratis supersunt nonnulla quae stricturam mereri videntur. Ais, queri hominem

non posse, quod Deus ipsi veram sui cognitionem et sufficientes ad peccata vitanda vires negaverit, cum naturae cuiusque rei nihil aliud competat, quam quod ex causa eius necessario sequitur. At dico ego, quandoquidem Deus creator hominem ipsos ad sui imaginem formaverit, quae sapientiam et bonitatem et potentiam in conceptu suo videtur implicare, omnino sequi videtur, magis in potestate hominis esse mentem sanam quam corpus sanum habere, cum physica corporis sanitas a principiis mechanicis, sanitas vero mentis a *προαιρέσει* et consilio dependeat. Subiungis posse homines esse inexcusabiles et tamen multis modis cruciari. Hoc durum primo adspectu videtur, quodque probationis loco subnectis, ex morsu canem furentem excusandum quidem esse, sed tamen iure trucidari, rem conficere non videtur; cum eiusmodi canis occisio saevitiam argueret, nisi necessaria ad id foret, ut alii canes aliave animalia; et ipsi homines a furibundo eiusmodi morsu essent praeservandi. At si Deus mentem sanam inderet hominibus uti potest, nulla foret vitiorum contagies pertimescenda. Et sane crudele admodum videtur, Deum aeternis vel saltem diris ad tempus cruciatibus devovere homines ob peccata, quae nullatenus poterant ab iis evitari. Ad haec totius S. Scripturae tenor id supponere et implicare videtur, posse homines abstinere a peccatis: abundat quippe abominationibus et promissis, praemiorum et poenarum denunciationibus, quae omnia videntur contra peccandi necessitatem militare, et poenarum evitandarum possibilitatem inferre. Quo negato, mens humana non minus mechanice quam humanum corpus agere dicenda foret.

Porro quod miracula et ignorantiam pro aequipollentibus sumere pergis, hoc fundamento niti videtur, quod creatura possit debeatque infinitam creatoris potentiam et sapientiam perspectam habere; quod utique secus se habere mihi hactenus est persuasissimum.

Denique quod affirmas Christi passionem, mortem et sepulturam literaliter quidem accipienda esse, resurrectionem vero eius allegorice, nullo, quod mihi apparet, argumento a Te fulcitur. Aeque literaliter tradi in Evangeliis videtur resurrectio Christi ac reliqua. Et hoc resurrectionis articulo tota religio Christiana eius veritas nititur, eaque sublata Christi Iesu missio ac doctrina coelestis collabascit. Latere te non potest quantopere laborarit Christus a mortuis resuscitatus, ut discipulos suos de resurrectionis proprie sic

dictae veritate convinceret. Omnia illa in allegorias vertere velle idem est, ac si quis omnem Evangelicae Historiae veritatem convellere satagat.

Pauca haec rursus in medium afferre volui pro mea philosophandi libertate, quam ut boni consulas, enixe rogo.

Dabam Londini d. 11. Febr. 1676.

Proxime de Regiae societatis studiis et exercitiis praesentibus tecum agam, si Deus vitam et valetudinem concesserirt.

---

28. EPISTOLA XXVI.

Clarissimo viro B. D. S.

SIMON DE VRIES.

Amice integerrime,

Iam dudum exoptavi tibi semel adesse, sed tempus magnaque hiems non satis mihi propitia fuerunt. Aliquando de sorte mea queror, quod nobis intercedit spatium, quod nos ab invicem tam longe dividit. Felix, imo felicissimus tuus socius casuarius sub eodem tecto remorans, qui inter prandendum, coenandum, ambulandumque tecum optimis de rebus sermones habere potest. Quamvis autem corpora ab invicem tam longe diversa sint, animo tamen saepissime praesens adfuisti meo, praesentim tuis in scriptis cum versor manibusque tracto. Sed cum nostris collegis non omnia satis clara appareant (ideoque iterum collegii initium fecimus) neque me tui immemorem esse putes, animum ad hasce litteras scribendas appuli.

Collegium quod attinet, eo instituitur modo: Unus (sed suae cuique vices) perlegit, pro suo conceptu explicat porroque omnia demonstrat secundum tuarum propositionum seriem ac ordinem; tum, si accidat, ut alter alteri satisfacere non possit, operae pretium esse duximus illud annotare atque ad te scribere, ut si possibile, nobis clarius reddatur et duce te contra superstitiose religiosos christianosque veritatem defendere, tum totius impetum mundi stare possimus. Quare cum prius perlegentibus explicantibusque definitiones non omnes nobis clarae videbantur, non idem de natura definitionis iudicium tulimus. Iterum, te absente, aucto-

rem quemdam mathematicum sc. qui Borellus vocatur, consuluimus; ille enim definitionis naturae, axiomatis, et postulati mentionem facit atque aliorum de ea re sententias affert. Ipsius vero sententia sic sonat: Definitiones, inquit, adhibentur in demonstratione ut praemissae. Quare necesse est, ut sint evidenter cognitae; alias cognitio scientifica seu evidentissima ex iis acquiri non potest. Et alibi: Non temere, sed maxima cautione eligi debet ratio structurae aut essentialis passio prima et notissima alicuius subiecti. Nam si constructio et passio nominata sit impossibilis, tunc non efficietur definitio scientifica; ut si quis diceret: duae rectae lineae spatium comprehendentes vocentur figurales, essent definitiones non entium et impossibiles; et propterea potius ignorantia quam scientia ex eis deduceretur. Deinde si constructio aut passio nominata sit quidem possibilis et vera, sed nobis ignota aut dubia tunc bona definitio non erit. Nam conclusiones ab ignoto et dubio ortae incertae quoque et dubiae erunt; et ideo suspicionem aut opinionem, non autem scientiam certam afferent. A cuius opinione dissentire videtur Tacquet, qui autumat ex falso pronuntiato directe ad veram conclusionem procedi posse uti tibi notum. Clavius vero, cuius etiam sententiam introducit, sic sentit. *Definitiones*, inquit, *sunt artis vocabula neque opus est, ut ratio afferatur, cur res aliqua hoc aut illo definiatur modo; sed satis est, ut nunquam res definita asseratur alicui convenire, nisi prius definitionem traditam eidem convenire demonstretur.*

Ita ut Borellus velit, quod definitio alicuius subiecti debeat constare ex passione sive structura prima, essentiali, nobis notissima et vera. Clavius contra statuat, nihil referre, sive prima, sive notissima, sive vera passio sit, necne, dummodo definitionem, quam tradidimus, alicui convenire, non asseratur, nisi prius demonstretur.

Prae Clavii sententia Borelli sententiam eligerem ego. Utri vero tu, an eorum neutri assentiaris, nescio. Quum igitur tales de definitionis natura, quae inter principia demonstrationis numeratur, difficultates mihi sint obortae, nec animus ab istis se queat expedire, magnopere desidero et obnixe peto, ut, si per negotium perque otium liceat, tuam hac de re sententiam perscribere non graveris, et simul addere distinctionem inter axiomata et definitiones. Borellus nullam veram admittit, nisi quoad nomen; sed te aliam ponere credo.

Porro definitio tertia nobis non satis constat; in exemplum attuli, quod Dominus mihi dixit Hagae comitis sc. quod res duobus modis potest considerari, vel prout in se est, vel prout respectum habet ad aliud; uti intellectus, vel enim potest considerari sub cogitatione, vel ut constans ideis. Sed quaenam hic esset distinctio, non bene videmus. Nam existimamus, quod nos, si cogitationem recte concipiamus, oporteat comprehendere sub ideis, quia remotis ab ea omnibus ideis cogitationem destrueremus. Qua de re cum exemplum nobis satis clarum non est, manet adhuc res ipsa aliquo modo obscura et alteriore explicatione indigemus. Novissime, in scholio tertio prop. 8, habetur ab initio: ex his apparet etc. Hic Dominus videtur supponere, substantiae naturam etc. In quod etiam clariorem explicationem te rogamus.

Porro gratias ago maximas pro tuis scriptis; mihi a P. Balling communicatis, quae magno me gaudio affecerunt, sed potissimum scholium prop. 19. Si hic et tibi in aliquo, quod in mea potestate sit, servire possim, ibi tibi sum, tantum opus, ut me scientem facias. Ego collegium anatomiae inivi, medium fere absolvi; absoluto incipiam chimicum, sicque suasore te percurram totam Medicinam. Desino et exspecto responsionem, et a me sis salutatus, qui sum

Datum Amstelodami die 24. Febr. 1663.

tibi addictissimus

S. I. d' Vries.

S. Benedictus Spinoza
tot
Rijnsburgh.

---

29. EPISTOLA XXVII.

Doctissimo iuveni Simoni de Vries.

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Amice colende,

Quod ad quaestiones a te propositas attinet, video te in iis haerere, propterea quod non distinguis inter genera

definitionum: nempe inter definitionem, quae inservit ad rem, cuius essentia tantum quaeritur et de qua sola dubitatur, explicandum, et inter definitionem, quae ut solum examinetur, proponitur. Illa enim, quia determinatum habet obiectum, vera debet esse; haec vero id non requirit. Ex. gr. si quis templi Salomonis descriptionem me roget, ipsi veram templi descriptionem tradere debeo, nisi cum ipso cupiam garrire. Sed si ego templum aliquod in mente concinnavi, quod aedificare cupio, ex cuius descriptione concludo me talem fundum totque millia lapidum aliorumque materialium emere debere: aliquisne sanae mentis mihi dicet, me male conclusisse, ex eo quod forte falsam adhibui definitionem? Vel an aliquis a me exiget, ut meam definitionem probem? Is sane nihil aliud mihi dicet, quam quod id, quod conceperam, non conceperim, vel a me exiget, ut id, quod conceperam, probem, me concepisse; quod sane est nugari. Quare definitio vel explicat rem, prout est extra intellectum, et tum vera debet esse et a propositione vel axiomate non differre, nisi quod illa tantum circa rerum rerumve affectionum essentias versatur, hoc vero latius, nempe ad aeternas veritates etiam se extendit; vel explicat rem, prout a nobis concipitur vel concipi potest, tumque in eo etiam differt ab axiomate et propositione, quod non exigit, nisi ut concipiatur absolute, non ut axioma sub ratione veri. Quare mala definitio illa est, quae non concipitur. Quod ut intelligatur, Borelli exemplum capiam. Nempe si quis diceret: duae rectae lineae spatium comprehendentes vocentur figurales; si is per lineam rectam intelligit id, quod omnes per lineam curvam, tum bona est definitio (per illam enim definitionem intelligeretur figura ut (), aut similes), modo quadrata, et alias postea non intelligat figuras. Verum si per lineam intelligat id, quod communiter intelligimus, res est plane inconceptibilis, ideoque nulla est definitio. Quae omnia a Borello, in cuius sententia amplectenda pronus es, plane confunduntur. Aliud exemplum addo, id nempe, quod in fine adfers. Si dicam: unamquamque substantiam unum tantum habere attributum, mera est propositio et eget demonstratione. Si vero dicam: per substantiam intelligo id, quod uno tantum attributo constat, bona erit definitio, modo postea entia pluribus attributis constantia alio nomine a substantia diverso insigniantur. Quod autem dicis, me non demonstrare, substantiam (sive ens) plura habere posse attributa, forte ad demonstrationes noluisti attendere. Duas

enim adhibui. Prima quod nihil nobis evidentius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo a nobis concipiatur, et quo plus realitatis aut esse aliquod ens habet, eo plura attributa ei sunt tribuenda: unde ens absolute infinitum definiendum etc. Secunda, et quam ego palmariam iudico, est, quod quo plura attributa alicui enti tribuo, eo magis cogor, ipsi existentiam tribuere, hoc est, eo magis sub ratione veri ipsum concipio, quod plane contrarium esset, si ego chimaeram aut quid simile finxissem. Quod autem dicis, te non concipere cogitationem, nisi sub ideis, quia remotis ideis cogitationem destruis, credo id tibi contingere propterea, quod dum tu, res scilicet cogitans, id facis, omnes tuas cogitationes et conceptus seponis. Quare non mirum est, quod ubi omnes tuas cogitationes seposuisti, nihil postea tibi cogitandum supersit. Quod autem ad rem attinet, puto me satis clare et evidenter demonstrasse, intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem pertinere. Porro quid hoc ad tertiam definitionem intelligendam faciat, nondum video, nec etiam cur ea moram iniiciat. Ipsa enim definitio, ut ipsam, ni fallor, tibi tradidi, sic sonat: *Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.* Haec inquam, definitio satis clare, quid per substantiam sive attributum intelligere volo, explicat. Vis tamen, quod minime opus est, ut exemplo explicem, quomodo una eademque res duobus nominibus insigniri possit. Sed ne parcus videar duo adhibebo. Primo dico per *Israëlem* intelligi tertium patriarcham; idem per *Iacobum* intelligo, quod nomen Iacobi ipsi imponebatur propterea, quod calcem fratris apprehenderat. Secundo per *planum* intelligo id, quod omnes radios lucis sine ulla mutatione reflectit; idem per *album* intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum intuentis etc.

---

30. EPISTOLA XXVIII.

Doctissimo iuveni Simoni de Vries

B. D. S.

Amice colende,

Petis a me, an egeamus experientia ad sciendum, utrum definitio alicuius attributi sit vera? Ad hoc respondeo, nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi: non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit. Nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare quum existentia attributorum ab eorum essentia non differat, eam nulla experientia poterimus assequi.

Quod porro petis, anne res etiam rerumve affectiones sint aeternae veritates, dico: omnino. Si regeris, cur eas aeternas veritates non voco, respondeo, ut eas distinguam, uti omnes solent, ab iis, quae nullam rem reive affectionem explicant, ut ex gr.: *a nihilo nihil fit.* Haec, inquam, similesque propositiones vocantur absolute aeternae veritates, sub quo nihil aliud significare volunt, quam quod talia nullam sedem habent extra mentem etc.

---

31. EPISTOLA XXIX.

Viro doctissimo atque expertissimo L. M. P. M. Q. D.

B. D. S.

Amice singularis,

Duas abs te accepi epistolas, unam die 11. Ianuarii datam et ab amico N. N. mihi traditam; alteram vero 26. die

Martii et ab amico nescio quo Leida missam. Pergratae mihi ambae fuerunt; praecipue, ubi ex iis, omnia tua optime se habere, teque mei saepe memorem intellexi. Porro pro tua erga me humanitate et honore, quo semper me dignatus es afficere, maximas quas debeo ago gratias; simulque precor, ut me tibi non minus addictum credas, quod semper data occasione, quantum mea ferre poterit tenuitas, ostendere conabor. Atque hoc ut incipiam, ad id, quod in tuis epistolis ex me quaeris, respondere curabo. Petis autem, ut, quae de infinito excogitata habeam, tibi communicem; quod libentissime faciam.

Quaestio de infinito omnibus semper difficillima, imo inextricabilis visa fuit, propterea quod non distinxerunt inter id, quod sua natura sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum, et id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae; ac etiam, quia non distinxerunt inter id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines, et id, cuius partes, quamvis eius maximum et minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus; denique quia non distinxerunt inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus. Ad haec, inquam, si attendissent, nunquam tam ingenti difficultatum turba obruti fuissent. Clare enim tum intellexissent, quale infinitum in nullas partes dividi seu nullas partes habere potest; quale vero contra, idque sine contradictione. Porro etiam intellexissent, quale infinitum maius alio infinito sine ulla implicantia, quale vero non item concipi potest; quod ex mox dicendis clare apparebit.

Verum prius haec quatuor paucis exponam, videlicet substantiam, modum, aeternitatem et durationem. Quae circa *substantiam* considerari velim, sunt. Primo, quod ad eius essentiam pertinet existentia, hoc est, quod ex sola eius essentia et definitione sequatur eam existere; quod, nisi me mea fallit memoria, antehac tibi viva voce absque ope aliarum propositionum demonstravi. Secundum, et quod ex hoc primo sequitur, est, quod substantia non multiplex, sed unica duntaxat eiusdem naturae existat. Tertium denique, quod omnis substantia non nisi infinita possit intelligi. Substantiae vero affectiones *modos* voco, quorum definitio, quatenus non est ipsa substantiae definitio, nullam existentiam involvere potest. Quapropter, quamvis existant,

eos ut non existentes concipere possumus. Ex quo porro sequitur, nos, ubi ad solam modorum essentiam, non vero ad ordinem totius naturae attendimus, non posse concludere ex eo quod iam existant, ipsos postea exstituros aut non exstituros, vel antea exstitisse aut non exstitisse. Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere. Ex quo oritur differentia inter *aeternitatem et durationem*. Per *durationem* enim modorum tantum existentiam explicare possumus; substantiae vero per *aeternitatem,* hoc est, infinitam existendi sive (invita Latinitate) essendi fruitionem.

Ex quibus omnibus clare constat, nos modorum existentiam et durationem, ubi, ut saepissime fit, ad solam eorum essentiam, non vero ad ordinem naturae attendimus, ad libitum, et quidem propterea nullatenus quem eorum habemus conceptum destruendo, determinare, maiorem minoremque concipere, atque in partes dividere posse; aeternitatem vero et substantiam, quandoquidem non nisi infinitae concipi possunt, nihil eorum pati posse, nisi simul eorum conceptum destruamus. Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insaniunt, qui substantiam extensam ex partibus sive corporibus ab invicem realiter distinctis conflatam esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum aut triangulum, aut quid aliud tota essentia diversum conflare studeat. Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus substantiam extensam finitam esse ostendere philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruit. Omnia enim illa substantiam corpoream ex partibus conflatam supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostenderent lineam non esse in infinitum divisibilem.

Si tamen quaeras, cur naturae impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam: ad id respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur; abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit. Itaque si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, quod difficillime fit, tum, ut

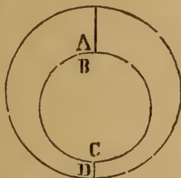
satis antehac tibi demonstravi, infinita, indivisibilis et unica reperietur.

Porro ex eo, quod durationem et quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet hanc a substantia abstractam concipimus, et illam a modo, quo a rebus aeternis fluit, separamus, oritur *tempus et mensura;* tempus nempe ad durationem, mensura ad quantitatem tali modo determinandam, ut, quoad fieri potest, eas facile imaginemur. Deinde ex eo, quod affectiones substantiae ab ipsa substantia separamus et ad classes, ut eas, quoad fieri potest, facile imaginemur, redigimus, oritur *numerus,* quo ipsas determinamus. Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos. Quare non mirum est, quod omnes, qui similibus notionibus, et quidem praeterea male intellectis, progressum naturae intelligere conati sunt, adeo mirifice se intricarint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrumpendo et absurda, etiam absurdissima admittendo.

Nam quum multa sint, quae nequaquam imaginatione, sed solo intellectu assequi possumus, qualia sunt substantia, aeternitas et alia; si quis talia eiusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia imaginationis sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat. Neque etiam ipsi substantiae modi, si cum eiusmodi entibus rationis seu imaginationis auxiliis confundantur, unquam recte intelligi poterunt. Nam quum id facimus, eos a substantia et modo, quo ab aeternitate fluunt, separamus, sine quibus tamen recte intelligi nequeunt.

Quod ut adhuc clarius videas, cape hoc exemplum: nempe, ubi quis durationem abstracte conceperit eamque cum tempore confundendo in partes dividere inceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. gr. transire possit. Nam ut hora transeat, necesse erit, eius dimidium prius transire, et postea dimidium reliqui, et deinde dimidium, quod huius reliqui superest; et si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horae pervenire poteris. Quare multi, qui entia rationis a realibus distinguere assueti non sunt, durationem ex momentis componi ausi sunt asseverare, et sic in Scyllam inciderunt cupientes vitare Charybdim. Idem enim est durationem ex momentis componere, quam numerum ex sola nullitatum additione.

Porro quum ex modo dictis satis pateat, nec numerum, nec mensuram, nec tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitos nam alias numerus non esset numerus, nec mensura mensura, nec tempus tempus: hinc clare videre est, cur multi, qui haec tria cum rebus ipsis confundebant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, infinitum actu negarunt. Sed quam misere ratiocinati sint, iudicent mathematici, quibus huius farinae argumenta nullam moram iniicere potuerunt in rebus ab ipsis clare distincteque perceptis. Nam praeterquam quod multa invenerunt, quae nullo numero explicari possunt (quod satis numerorum defectum ad omnia determinandum patefacit); multa etiam habent, quae nullo numero adaequari possunt, sed omnem, qui dari potest, numerum superant. Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudine, sed ex eo, quod rei natura non sine manifesta contradictione numerum pati potest, ut ex. gr. omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB et CD interpositi, omnesque variationes, quas materia in eo mota pati debeat, omnem numerum superant.



Idque non concluditur, ex nimia spatii interpositi magnitudine. Nam quantum vis parvam eius portionem capiamus, huius tamen parvae portionis inaequalitates omnem numerum superabunt. Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis contingit, quod eius maximum et minimum non habeamus (utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus, maximum nempe AB, minimum vero CD): sed ex eo tantum concluditur, quod natura spatii inter duos circulos diversa centra habentes interpositi nihil tale pati possit. Ideoque si quis omnes illas inaequalitates certo aliquo numero determinare velit, simul efficere debebit, ut circulus non sit circulus.

Sic etiam, ut ad nostrum propositum revertar, si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo, is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus privare, et ut naturam, quam habet, non habeat, efficere. Quae clare demonstrare hic possem, ut et alia multa, quae in hac epistola attigi, nisi id superfluum iudicarem.

Ex omnibus iam dictis clare videre est, quaedam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse; quaedam vero vi causae, cui inhaerent, quae tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt dividi et ut finita spectari; quaedam denique infinita, vel, si mavis, indefinita dici, propterea quod nullo numero adaequari queant, quae tamen maiora et minora possunt concipi, quia non sequitur, illa necessario debere esse aequalia, quae numero adaequari nequeunt, ut ex allato exemplo et aliis multis satis est manifestum.

Denique causas errorum et confusionum, quae circa quaestionem de infinito ortae sunt, breviter ob oculos posui, easque, ni fallor, ita explicui omnes, ut non putem ullam superesse circa infinitum quaestionem, quam hic non attigi, aut quae ex dictis facillime solvi non queat. Quare in his te detinere diutius, operae pretium esse non iudico.

Verum hic obiter adhuc notari velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam, ut ipsam apud Iudaeum quendam, Rab Ghasdai vocatum, reperio, sic sonat: Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia, quae sunt, etiam causata. Atque nulli, quod causatum est, competit, vi suae naturae necessario existere. Ergo nihil est in natura, ad cuius essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum: ergo et illud. Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu infinitum aut progressus causarum in infinitum; sed tantum in eo, quod supponatur, res, quae sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existent.

Transirem iam, quia tempus me festinare cogit, ad secundam tuam epistolam: sed ad ea, quae isthac continentur,

commodius, quum dignatus fueris me invisere, respondere potero. Quaeso itaque, si fieri potest, ut quam primum venias; nam tempus migrandi festinanter accedit. Tantum est. Vale meique memor vive, qui sum etc.

[Rhenoburgi 20. April. 1663.]

---

32. EPISTOLA XXX.

Viro doctissimo ac prudentissimo Petro Balling

B. D. S.

Versio.

Dilecte amice,

Postrema tua, 26. elapsi mensis, ni fallor, scripta ad meas manus pervenit. Non exigua me ea tristitia ac sollicitudine affecit, licet eadem valde decreverit, ubi tuam prudentiam et animi fortitudinem perpendo, quibus fortunae vel potius opinionis incommoda eo tempore, quo validissimis te oppugnant armis, contemnere nosti. Meam tamen in dies accrescit sollicitudo; et propterea per nostram ego te amicitiam oro atque obsecro, ne multis ad me scribere tibi grave sit. Quantum *omnia,* quorum mentionem facis, attinet, nempe quod infante tuo adhuc sano et valente tales gemitus audiveris, quales edebat, quum aegrotabat et paulo post fatis concedebat, existimarem ego, hanc verum non fuisse gemitum, sed non nisi tuam imaginationem; quia ais, quod, quum te levabas et, ut audires, te componebas, tam clare eos non audiveris, quam antea vel postea, quum in somnum relapsus fueris. Profecto hoc ostendit, eos gemitus non nisi meram fuisse imaginationem, quae soluta et libera certos gemitus efficacius et vividius imaginari potuit, quam eo tempore, quo te erigebas, ut ad certum locum auditum dirigeres. Quod hic dico, alio casu, qui mihi elapsa hieme Rhenoburgi accidit, confirmare simulque explicare possum. Quum quodam mane, lucescente iam coelo, ex somnio gravissimo evigilarem, imagines, quae mihi in somnio occurrerant, tam vivide ob oculos versabantur, ac si res fuissent verae, et praesertim cuiusdam nigri et scabiosi Brasiliani, quem nunquam antea videram. Haec imago par-

tem maximam disparebat, quando, ut me alia re oblectarem, oculos in librum vel aliud quid defigebam. Quam primum vero oculos a tali obiecto rursus avertebam, sine attentione in aliquid oculos defigendo, mihi eadem eiusdem Aethiopis imago eadem vividitate et per vices apparebat, donec paulatim circa caput dispareret. Dico idem, quod mihi in sensu meo interno visus occurrit, in tuo occurrisse auditu. Sed quoniam causa longe diversa fuit, casus tuus, non vero meus omen fuit. Ex eo quod iam narrabo, res clare deprehendetur. Effectus imaginationis ex constitutione vel corporis vel mentis oriuntur. Hoc, ut omnem evitem prolixitatem, impraesentiarum sola experientia probo. Experimur febres aliasque corporeas alterationes deliriorum causas esse, et eos, qui tenacem habent sanguinem, nihil aliud, quam rixas, molestias, caedes hisque similia imaginari. Videmus etiam imaginationem tantummodo ab animae constitutione determinari; quandoquidem, ut experimur, intellectus vestigia in omnibus sequitur, et suas imagines ac verba ex ordine, sicuti suas demonstrationes intellectus, concatenat et invicem connectit; adeo ut fere nihil possimus intelligere, de quo imaginatio non aliquam e vestigio formet imaginem. Hoc quum ita sit, dico omnes imaginationis effectus, quae a corporeis causis procedunt, nunquam rerum futurarum posse esse *omina;* quia eorundem causae nullas res futuras involvunt. Sed vero imaginationis effectus vel imagines, quae originem suam ab mentis constitutione ducunt, possunt alicuius rei futurae esse *omina;* quia mens aliquid, quod futurum est, confuse potest praesentire. Quare id adeo firmiter et vivide potest sibi imaginari, ac si eiusmodi res esset praesens; nempe, pater (ut tui simile adducam exemplum) adeo filium suum amat, ut is et dilectus filius quasi unus idemque sinti Et quoniam (iuxta id quod alia occasione demonstravi) fili. essentiae affectionum, et quae inde sequuntur, necessario in cogitatione dari debet idea, et pater ob unionem, quam cum filio suo habet, pars memorati filii est, etiam necessario patris anima de essentia ideali filii et eiusdem affectionibus et iis, quae inde sequuntur, participare debet, ut alibi prolixius demonstravi. Porro, quoniam patris anima idealiter de iis, quae essentiam filii consequntur, participat, ille (ut dixi) potest interdum aliquid ex iis, quae eius essentiam consequuntur, tam vivide imaginari, ac si id coram se haberet, si nimirum sequentes concurrunt conditiones: I. si casus,

qui filio in vitae decursu accidet, notabilis erit; II. si talis erit, quem facillime imaginari possumus; III. si tempus, quo hic continget casus, non admodum remotum est; IV. denique si corpus bene constitutum est, non tantum quod sanitatem spectat, sed etiam si liberum et omnibus curis et negotiis vacuum est, quae externe sensus turbant. Huic rei inservire quoque potest, quod ea cogitemus, quae ut plurimum his similes excitant ideas. Exempli gratia si interea, dum cum hoc illove loquimur, gemitus audimus, plerumque fiet, ut, ubi de eodem homine iterum cogitamus, ii gemitus, quos auribus percipiebamus, quum cum ipso loquebamur, in memoriam sint venturi. Haec, amice dilecte, mea de tua quaestione est sententia. Brevissimus, fateor, fui; sed dedita opera ut materiam prima quavis occasione ad me scribendi tibi suppeditarem etc.

Voorburgi 20. Iulii 1664.

---

33. EPISTOLA XXXI.

Clarissimo viro B. D. S.

GUILIELMUS DE BLYENBERGH.

Versio.

Mi domine et amice ignote,

Iam saepiuscule tuum tractatum una cum eius appendice nuper in lucem editum attente evolvi. Magis me decebit, ut aliis, quam tibi narrem summam, quam in eo reperi, soliditatem et quam inde percepi voluptatem. Id tamen reticere nequeo, quod, quo frequentius cum attentione eum percurro, eo magis mihi placeat, et continuo aliquid observem, quod antea non animadverteram. Verumenimvero (ne hac in epistola adulator videar) nolo eius auctorem nimium admirari. Novi, deos omnia laboribus vendere. Ne autem te in admiratione nimis diu detineam, quis sit et qui fiat, ut tibi ignotus tanta ad te scribendi libertate utatur, dicam tibi, eum esse, qui desiderio purae et sincerae veritatis impulsus, in brevi hac et fragili vita pedes suos in scientia, quantum hnmanum nostrum patitur ingenium, figere studet; quique nullum alium ad indagandum veritatem scopum sibi praefixit, quam ipsam veritatem; quique scientia nec honores

nec divitias, sed meram veritatem tranquillitatemque, tanquam veritatis effectum, sibi acquirere conatur; et qui ex omnibus veritatibus ac scientiis, nullus magis quam metaphysicis, si non omnibus, saltem aliqua earum parte se oblectat; et qui omnem suam vitae delectationem in eo collocat, ut horas otiosas et subcisivas in iis transigat. Verum nec quivis adeo beatus est, nec tantum adhibet studium, quantum mihi persuadeo te adhibuisse, et propterea quivis eo perfectionis non pervenit, quo te iam pervenisse, ex opere tuo perspicio. Verbo ut absolvam, is ipse est, quem familiarius cognoscere tibi licebit, si eum tibi tantopere devincire placeat, ut aperias et quasi perfores haerentes eius cogitationes.

Sed ad tractatum tuum redeo. Quemadmodum inibi multa inveni, quae summopere palato arridebant, ita etiam quaedam obtulerunt sese concoctu difficilia, quaeque mihi tibi ignoto ita obiicere haud aequum foret, eoque magis, quod, grata nec haec sint futura, me latet. Et haec est causa, cur haec praemittam et rogem, an liceat, si his vesperis hiemalibus tempus superfuerit, tibique placuerit, ad meas difficultates, quae mihi in libro tuo adhuc restant, respondere, nonnullas earum transmittere: hac tamen lege et obtestatione, ne ego rei magis necessariae tibique magis acceptae impedimento sim; quoniam nihil intensius iuxta promissa in libro tuo facta, quam latiorem opinionum tuarum explicationem ac editionem desidero. Ipse id, quod tandem calamo et chartae credo, coram salute impertita praestitissem; quia vero primo tuum hospitium mihi ignotum erat, dein morbus contagiosus et denique munus meum impediebant, hoc ipsum in aliud ac aliud tempus dilatum est.

Ne vero haec epistola plane sit vacua, et quia simul spe ducor, non tibi fore ingratum, unicum tantum tibi proponam: nempe, te passim tam in principiis, quam in cogitatis metaphysicis statuere, sive ut propriam sententiam, sive ut Cartesium, cuius philosophiam docebas, explicares, creare et conservare unum et idem esse (quod per se adeo clarum est iis, qui eo suas cogitationes direxerunt, ut etiam prima sit notio), et Deum non modo substantias, sed etiam motum in substantiis creasse, hoc est, Deum non solum substantias in statu suo continua creatione, verum etiam earundem motum ac conatum conservare. Deus verbi causa non tantum efficit, ut anima immediata Dei voluntate atque operatione (perinde est, quomodo id nomines) diutius existat inque suo

perseveret statu, verum etiam causa est, ut tali modo sese ad animae motum habeat; hoc est; quemadmodum continua Dei creatio efficit, ut res diutius existant, ita quoque conatus vel rerum motus per eandem causam fit in rebus; quandoquidem extra Deum nulla motus datur causa. Sequitur igitur, Deum non tantum causam esse substantiae mentis, sed etiam cuiuscunque conatus vel motus mentis, quem voluntatem nuncupamus, veluti passim statuis. Ex qua assertione etiam necessario sequi videtur, vel nil mali in motu sive mentis voluntate esse, vel Deum ipsum illud malum immediate operari. Nam ea quoque, quae mala appellamus, per animam, et consequenter per eiusmodi immediatum influxum et Dei concursum fiunt. Exempli gratia anima Adami vult edere de fructu prohibito. Efficitur ergo iuxta superius tradita, non tantum ut illa Adami voluntas per Dei influxum velit, sed etiam, quemadmodum statim ostendetur, ut tali modo velit; adeo ut ille Adami prohibitus actus, quatenus Deus non modo voluntatem eius movebat, sed et quatenus eam tali modo movebat, vel in se non sit malus, vel ut Deus ipse illud operari videatur, quod nos malum vocamus. Nec aut tu aut D. Cartesius hunc nodum solvere videris, dicendo malum esse *non ens,* cum quo Deus non concurrit. Unde enim voluntas edendi aut voluntas diabolorum ad superbiam procedebat? Nam quoniam voluntas (ut recte animadvertis) non sit diversum quid ab ipsa mente, sed sit hic aut ille motus vel mentis conatus, tam ad hanc, quam ad illam motionem concursu Dei ei opus erit. Iam vero Dei concursus, ut ex scriptis tuis intelligo, nihil aliud est, quam rem per suam voluntatem hoc vel illo pacto determinare. Sequitur ergo, Deum aeque cum mala voluntate, quatenus mala est, ac cum bona, quatenus bona est, concurrere, hoc est, eam determinare. Nam voluntas Dei, quae causa absoluta est omnium, quae existunt tam in substantia, quam in conatu, videtur etiam prima causa esse malae voluntatis, quatenus mala est. Deinde nulla in nobis fit voluntatis determinatio, quin Deus eam ab aeterno sciverit; alioquin, si nesciverit, in Deo imperfectionem statuimus. Sed qui Deus illam aliter sciverit, quam ex suis decretis? Sunt igitur eius decreta nostrarum determinationum causa; et ita rursum sequi videtur, malam voluntatem vel non esse malum quid, vel Deum illius mali causam esse immediatam et id operari. Neque hic distinctio theologorum de differentia inter actum et malum actui adhaerens locum

habere potest. Nam Deus quum actum, tum modum actus decrevit, hoc est, Deus non solummodo decrevit, ut Adamus ederet, verum etiam ut necessario contra mandatum ederet; adeo ut iterum sequi videatur, vel τὸ edere Adami adversus praeceptum non esse malum, vel Deum ipsum illud operari.

Haec sunt, vir clarissime, quae in praesentia in tractatu tuo percipere nequeo; extrema namque utrinque statuere durum est. Talem autem responsum a perspicaci tuo iudicio et industria, quod mihi faciat satis, exspecto, et spero, me sequentibus meis ostensurum, quantum tibi propterea debeam. Certo tibi, vir clarissime, persuadeas, me haec nulla alia de causa, quam studio veritatis quaerere. Liber sum, nulli adstrictus professioni, honestis mercaturis me alo, et tempus, quod mihi reliquum est, hisce rebus impendo. Submisse quoque rogo, ut meae difficultates tibi non sint ingratae. Si ad hasce respondere animus est, id quod ardentissime cupio, scribe ad etc.

Dordraci 12. Decemb. 1664.

Guil. de Blyenberch.

---

34. EPISTOLA XXXII.

Viro doctissimo ac prudentissimo Guilielmo de Blyenbergh

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Amice ignote,

Epistolam tuam 12. Decembris datam et in alia inclusam, scripta 24. eiusdem mensis, 26. Schiedami demum accepi; unde intensum tuum veritatis amorem, eamque solummodo omnium studiorum tuorum scopum esse intelligebam. Quod me, qui etiam in nihil aliud animum intendo, ut concluderem coëgit, non tantum tuam petitionem, nempe ut ad tuas quas iam mittis et imposterum mittes quaestiones pro viribus mei intellectus responderem, plene concedere; verum omnia quoque pro mea parte conferre, quae ulteriori notitiae sinceraeque amicitiae inservire queunt. Quantum enim ad me attinet, nullas ex omnibus rebus, quae in po-

testate mea non sunt, pluris facio, quam cum viris veritatem sincere amantibus foedus inire amicitiae; quia credo, nos nihil omnino in mundo, quod nostrae potestatis non est, tranquillius, quam istiusmodi homines posse amare; quoniam tam impossibile est amorem dissolvere, quem ii erga invicem habent, eo quod amore; quem unusquisque erga veritatis cognitionem habet, fundatus est, quam ipsam veritatem semel perceptam non amplecti. Est insuper summus ac gratissimus, qui in rebus, quae nostri arbitrii non sunt, dari potest; quandoquidem nulla res praeter veritatem diversos sensus et animos penitus unire valet. Taceo maximas utilitates, quae inde fluunt, ut rebus, quas procul dubio ipse nosti, diutius te non detineam, quod tamen huc usque feci, quo eo melius ostenderem, quam mihi et in posterum futurum sit, occasionem nancisci ad meum tibi officium praestandum.

Ut autem praesentem captem, propius accedam et ad quaestionem tuam respondebo, quae in eo vertitur cardine, nimirum quod clare videatur sequi tam ex Dei providentia, quae ab eius voluntate non differt, quam ex Dei concursu rerumque creatione continua, vel nulla dari peccata nullumve malum, vel Deum ea peccata atque illud malum efficere. Verum non explicas, quid per malum intelligas, et quantum ex exemplo de determinata voluntate Adami perspicere licet, videris per malum intelligere ipsam voluntatem quatenus tali modo determinata conciperetur, vel quatenus Dei mandato repugnaret, et propterea ais, magnam esse absurditatem (ut et ego, si se ita res haberet) alterutrum horum statuere, nempe, Deum ipsum res, quae contra suam voluntatem sunt, operari, vel eas bonas fore, licet voluntati Dei repugnarent. Quoad me, *non possum concedere peccata et malum quid positivum esse*, multo minus, aliquid esse aut fieri contra Dei voluntatem. E contra dico, non solum peccata non esse quid positivum, verum etiam affirmo, nos non nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut quum dicimus, homines Deum offendere.

Nam primum quod spectat, novimus quicquid est, in se consideratum sine respectu ad aliud quid, perfectionem includere, quae sese eo usque in quacumque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia: nam essentia etiam nihil aliud est. Sumo, exempli gratia, consilium sive determinatam Adami voluntatem ad edendum de fructu prohibito. Hoc

consilium sive illa determinata voluntas in se sola considerata tantum perfectionis includit, quantum realitatis exprimit; et hoc inde intelligi potest, nempe quod in rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis; et propterea in Adami decreto, quando illud in se consideramus nec cum aliis perfectioribus perfectioremve statum ostendentibus comparamus, nullam poterimus invenire imperfectionem; imo cum infinitis aliis comparare respectu illius longe perfectioribus, uti lapidibus, truncis etc. licet. Et hoc quivis revera quoque concedit. Nam quilibet res, quas in hominibus detestatur cumque aversione contemplatur, in animalibus cum admiratione intuetur, uti apum bella atque columbarum zelotypiam etc., quae in hominibus spernuntur, et nihilo minus ob ea animalia perfectiora iudicamus. Haec quum ita sint, clare sequitur, peccata, quandoquidem ea nil nisi imperfectionem indicant, non posse in aliquo consistere, quod realitatem exprimit, sicuti Adami decreto eiusque executione.

Praeterea neque dicere valemus, Adami voluntatem cum lege Dei pugnare, ac ideo illam esse malam, quia Deo displiceret. Nam praeterquam quod magnam in Deo poneret imperfectionem, si quicquam contra eius voluntatem fieret, sique quid desideraret, cuius compos non fieret, eiusque natura tali modo determinata esset, ut, quemadmodum creaturae, cum his sympathiam, cum illis antipathiam haberet; etiam omnino cum voluntate divinae naturae pugnaret: quia enim illa ab eius intellectu non discrepat, impossibile aeque est, aliquid fieri contra eius voluntatem, ac contra eius intellectum, hoc est, id, quod contra eius voluntatem fieret, talis deberet esse naturae, ut etiam intellectui repugnaret, ut quadratum rotundum. Quandoquidem ergo voluntas decretumve Adami in se spectatum nec malum, nec quoque proprie loquendo contra Dei voluntatem erat; sequitur Deum eius causam posse, imo iuxta eam rationem, quam animadvertis, debere esse: non vero quatenus malum erat; nam malum, quod in eo erat, non erat aliud, quam privationis status, quem propter illud opus Adamus amittere debebat, et certum est, privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non vero Dei intellectus ita nominare. Hoc autem hinc oritur, quia cuncta eiusdem generis singularia, ea omnia verbi gratia, quae externam hominum figuram habent, una eademque definitione exprimimus, et idcirco iudicamus, ea omnia aeque apta esse ad summam perfectionem

quam ex eiusmodi definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cuius opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse iudicamus et a sua natura aberrare; quod haud faceremus, si id ad eiusmodi definitionem non retulissemus, talemque ei naturam affinxissemus. Quoniam vero Deus res nec abstracte novit, nec id genus generales format definitiones, nec plus realitatis rebus competit, quam iis divinus intellectus et potentia immisit et revera tribuit, manifesto sequitur, privationem istam solummodo respectu nostri intellectus, non vero respectu Dei dici posse.

Hisce, mihi ut videtur, quaestio penitus soluta est. Ut vero viam magis planam reddam omnemque scrupulum evellam, necesse habeo, ad has duas sequentes quaestiones respondere, nempe primo, quare S. Scriptura dicat Deum flagitare, ut se improbi convertant, et etiam, quare Adamo prohibuerit ex arbore non edere, quum tamen contrarium conclusisset. Secundo, quod ex dictis meis sequi videatur, improbos superbia, avaritia, desperatione etc. aeque Deum colere, ac probos generositate, patientia, amore etc., propterea quod Dei voluntatem exsequuntur.

Ad primum ut respondeam, dico Scripturam, quia plebi praecipue convenit et inservit, continuo humano more loqui. Plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est. Et haec est ratio, cur mihi persuadeam ea omnia, quae Deus prophetis revelavit ad salutem esse necessaria, legum modo scribi. Et hoc pacto integras parabolas prophetae finxerunt; nempe primo Deum, quia salutis et perditionis media revelarat quorumque erat causa, instar regis ac legislatoris adumbrarunt; media, quae nil nisi causae sunt, leges appellarunt et ad modum legum conscripserunt; salutem perditionemque, quae nil nisi effectus sunt, qui necessario ex illis mediis fluunt, tanquam praemium et poenam proposuerunt atque iuxta hanc parabolam magis, quam iuxta veritatem omnia sua verba ordinarunt, Deumque ad instar hominis passim expresserunt, modo iratum, modo misericordem, iam futura desiderantem, iam zelo et suspicione captum, quin ab ipso diabolo deceptum; adeo ut philosophi et simul omnes, qui sunt supra legem, hoc est, qui virtutem, non ut legem, sed ex amore, quia praestantissima est, sequuntur, eiusmodi verbis non debeant offendi.

Edictum ergo Adamo factum in hoc solummodo consistebat, nempe quod Deus Adamo revelavit, τὸ edere ex illa

arbore mortem operari, quemadmodum et nobis per naturalem intellectum revelat, venenum esse mortiferum. Si vero roges, in quem finem hoc ei revelaret, responsum do, ut eum tanto scientia perfectiorem redderet. Deum ergo interrogare, quam ob rem ipsi perfectiorem non dederit voluntatem, est aeque absurdum, ac interrogare, cur circulo omnes globi proprietates non fuerit largitus, uti ex supra dictis perspicue sequitur, et ego scholio prop. 15. partis I. princip. philos. Cartes. more geometrico demonstrat. demonstravi.

Secundam difficultatem quod attinet, verum quidem est, impios Dei voluntatem suo modo exprimere; ideo tamen cum probis nullatenus sunt comparandi. Quo enim res aliqua plus perfectionis habet, eo etiam magis de deitate participat Deique perfectionem exprimit magis. Quum ergo probi inaestimabiliter plus perfectionis, quam improbi habeant, virtus eorum cum improborum virtute comparari nequit, eo quod improbi amore divino, qui ex Dei profluit cognitione et quo solo nos pro humano nostro intellectu Dei servi dicimur, carent. Imo, quia Deum non cognoscunt, non sunt nisi instrumentum in manu artificis, quod inscium servit et serviendo consumitur; probi contra conscii serviunt et serviendo perfectiores evadunt.

[Voorburgi d. 5. Jan. 1665.]

---

35. EPISTOLA XXXIII.

Clarissimo viro B. D. S.

GUILIELMUS DE BLYENBERGH.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Mi domine clarissime amice,

Ubi tua mihi primum tradebatur epistola, eaque a me cursim evolvebatur, non tantum statim respondere, sed et multa refutare animus erat. Verum quo eam magis volvebam eo minorem obiectionum materiam inveniebam, et quantum desiderium legendi me ceperat, tantum legendo percepi voluptatem. Antequam vero ad postulatum accedam, ut nimirum quasdam difficultates solveres, imprimis sciendum est, me duas generales habere regulas, iuxta quas semper studeo philosophari. Prior regula est clarus et distinctus mei intellectus conceptus; posterior est verbum Dei revelatum vel Dei voluntas. Iuxta priorem amator veritatis, iuxta

utramque vero, Christianus ut sim philosophus, conor; et si quando post longum accideret examen, ut naturalis mea cognitio vel videretur cum hoc verbo pugnare, vel minus bene cum eo convenire, tantum hoc verbum apud me habet auctoritatis, ut conceptus, quos claros esse mihi imaginor, mihi sint potius suspecti, quam ut eos supra et contra illam veritatem, quam in illo libro mihi praescriptam puto, collocarem. Et quid mirum? Nam constanter credere volo, illud verbum esse Dei verbum, hoc est, id provenisse a summo et perfectissimo Deo, qui plures perfectiones includit, quam ego capere possum; et forte de se ipso suisque operibus plures voluit perfectiones praedicare, quam ego finito meo intellectu hodie, hodie inquam, percipere queo. Fieri enim potest, ut memet operibus meis maioribus perfectionibus privarim; et ideo, si forte ea praeditus essem perfectione, qua actionibus propriis privatus sum, percipere possem omne id, quod in eo verbo nobis proponitur et docetur, cum sanissimis meae mentis conceptibus congruere. Verum quia mihi ipsi suspectus sum, annon continuo errore memet meliore privaverim conditione, et, ut statuis princip. part. I. prop. 15. nostra cognitione, licet clarissima, adhuc imperfectionem includat; potius etiam sine ratione ad illud verbum inclino, hoc nisus fundamento, quod a perfectissimo prodiit (hoc quippe iam praesuppono, quia eius probatio hic non haberet locum vel nimis longa foret), et propterea a me credi debet. Si iam solo ductu regulae meae primae, exclusa secunda, quasi eam non haberem aut ea non extaret, de tua epistola iudicarem, multa mihi essent concedenda, ut et concedo, subtilesque conceptus tui essent suspiciendi; secunda vero regula longius a te me dissentire cogit. Verum pro epistolae modo ductu et huius et illius regulae aliquanto latius eos examinabo.

Primo iuxta primo positam regulam rogaveram, quia secundum tuam positionem creare et conservare unum idemque erant, et quia Deus non tantum res, sed motus quoque et rerum modos in statu suo perseverare faciebat, hoc est, cum iis concurrebat, annon videretur sequi, *nullum esse malum,* aut *ipsum Deum malum operari;* hac nixus regula, quod nihil contra Dei voluntatem potest fieri, alioquin involveret imperfectionem, aut res, quas Deus operatur (quibus etiam res, quas malas dicimus, comprehensae videntur), etiam deberent malae esse. Verum quia et hoc contradictionem includit, et quocumque eam verterem modo, me

a contradictione statuenda liberare non possem, propterea me ad te recipiebam, utpote optimum tuorum conceptuum interpretem. In responsione dicis, te persistere in prima sententia, nempe nihil contra Dei voluntatem vel fieri, vel posse fieri. Verum quum huic difficultati respondendum esset, annon igitur Deus nullum faciat malum, *negas peccatum quid positivum esse, addisque, non nisi valde improprie dici posse, nos in Deum peccare;* et appendicis parte I. cap. 6. dicis, *malum absolutum nullum dari, ut per se est manifestum. Nam quicquid existit, in se consideratum sine respectu ad aliud quid perfectionem includit, quae sese semper eo usque in quacumque re extendit, quo se extendit ipsa rei essentia, et propterea evidenter sequitur, peccata, quia ea nihil nisi imperfectionem denotant, non posse in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere.* Si peccatum, malum, error, vel quocumque id appelles nomine, nihil aliud est, quam perfectiorem statum amittere, aut eo privari, utique sequi videtur, *τὸ existere* non quidem malum aut imperfectionem esse; sed aliquod malum in re existente posse oriri. Nam perfectum per aeque perfectam actionem perfectiore statu non privabitur; sed quidem per id, quod ad aliquod imperfectum, quia concessis nobis viribus abutimur, inclinamus. Hoc videris *non malum, sed bonum minus appellare; quia res in se consideratae perfectionem includunt; deinde quia rebus, ut ais, non plus essentiae competit, quam divinus intellectus et potentia eis tribuit et revera confert; et propterea non plus etiam existentiae in actionibus suis ostendere, quam essentiae accepere, possunt.* Nam si nec plures, nec pauciores possum edere operationes, quam quantum essentiae accepi, nulla perfectioris status privatio fingi potest. Si enim nihil contra Dei voluntatem fit et si solummodo tantum fit, quantum essentiae collatum est, qua via malum, quod melioris conditionis privationem nuncupas, excogitari potest? Quomodo quis per statutum adeo et dependens opus perfectiorem statum amittere potis est? Adeo ut mihi persuadeam, virum clarissimum alterutrum debere statuere, vel aliquod esse malum, vel si minus, nullam esse posse melioris status privationem. Nam nullum esse malum et meliori conditione orbari, contradictorium mihi videtur.

At dices: per perfectioris status privationem ad minus quidem bonum, sed non ad absolutum malum recidimus. Sed (append. part. I. cap. 3.) me docuisti, non esse de verbis

litigandum. Quare, an id absolutum nec ne dicendum sit, iam non disputo; sed solum, annon a meliori in peiorem statum delabi apud nos iure peior status aut status malus dicatur et dici debeat. At regeres: malus ille status multum adhuc boni continet. Ego vero interrogo: annon ille homo, qui per imprudentiam suam in causa fuit, quod perfectiore statu orbatus est et per consequens nunc minor est, quám antea fuit, malus vocari queat?

Ut autem antecedens ratiocinium, quia nonnullae circa id supersunt tibi difficultates, declines, affirmas *malum quidem esse, et in Adamo fuisse, verum id non esse positivum quid, et respectu nostri, non autem Dei intellectus tale dici, nostrique respectu privationem (sed tantum quatenus eo optima libertate, quae ad nostram naturam spectat et in nostra potestate est, nosmet ipsos privamus), Dei vero respectu negationem esse.* Hic autem examinemus, an illud, quod malum vocas, siquidem duntaxat nostri respectu malum foret, malum non esset; deinde an malum, ut tu vis, acceptum, Dei respectu tantum *negatio* dici debeat.

Ad primum supra aliquo modo videor respondisse; et quamvis concederem, minus alio ente perfectum esse in me nullum ponere posse malum, eo quod meliorem statum a creatore flagitare nequeo et tantum efficere, ut meus status gradibus differat; non tamen ideo potero concedere et fateri, si iam imperfectior sum, quam ante fui, eamque imperfectionem mea culpa mihi creavi, me eatenus tanto peiorem esse; si, inquam, me ipsum, antequam in imperfectionem unquam incideram, considero, et me cum aliis tunc maiore quam ego praeditus perfectione comparo, minor illa perfectio non malum, sed secundum gradus minus bonum erit. Si vero me ipsum, postquam perfectiore statu excidi, eoque propria orbatus imprudentia, cum prima mea forma, qua ex manu mei creatoris prodii et perfectior eram, comparo, me esse deteriorem, quam antea, iudicare debeo. Nam non creator, sed ego me ipsum eo redegi; vires enim mihi me ab errore praeservandi, uti et tu fateris, suppetebant.

Quod secundum spectat, nempe an malum, quod statuis consistere in melioris status privatione, quam non tantum Adamus, sed et nos omnes subita et inordinata nimis actione amisimus, an illud, inquam, respectu Dei mera sit *negatio*. Ut hoc vero sana mente examinemus, videndum nobis est, quomodo hominem constituas et a Deo ante omnem errorem

dependentem facias, et quomodo post errorem eundem hominem constituas. Ante errorem eum describis, quod non plus ipsi essentiae competit, quam quantum ei divinus intellectus et potentia tribuit et revera confert, hoc est (nisi a mente tua aberrem) quod homo nec plus nec minus perfectionis potest habere, quam quantum essentiae Deus in ipso posuit. Hoc vero est hominem tali modo a Deo dependentem facere, quemadmodum elementa, lapides, herbas etc. Si autem haec tua sit sententia, quid sibi velint verba Princip. p. I. prop. 15. non percipio. *Quum autem voluntas*, inquis, *libera sit a se determinandum, sequitur nos potestatem habere facultatem assentiendi intra limites intellectus continendi, ac proinde efficiendi, ne in errorem incidamus.* Annon videtur contradictio, voluntatem tam liberam, ut se ab errore possit praeservare, et una a Deo dependentem facere, ut nec plus nec minus perfectionis queat proferre, quam quantum essentiae Deus ipsi dedit? Ad secundum, nempe quo modo hominem constituas post errorem, dicis, hominem subita nimis actione, nimirum voluntatem non continendo intra intellectus limites, se ipsum perfectiore conditione privare. Verum mihi videtur, tibi et hic et in Principiis utraque huius privationis extrema propius fuisse explicanda, quid ante privationem possideret, quidque post amissionem perfecti istius status (ut eum appellas) sibi servaret. Dicitur quidem, quid perdiderimus; sed non quid retinuerimus Princip. part. I. prop. 15.: *Tota igitur imperfectio erroris in sola optimae libertatis privatione consistet, quae error vocatur.* Examinemus utcumque hoc ea ratione, qua a te statuitur. Statuis non solum tam diversos cogitandi modos in nobis dari, quorum alios volendi aliosque intelligendi nuncupamus; sed etiam inter eos talem esse ordinem, ut res non debeamus velle, antequam eas clare intelligamus. Affirmas enim, quod, si voluntatem nostram intra limites intellectus continemus, nunquam errabimus, et quod denique in nostra potestate est voluntatem intra limites intellectus continere. Quum haec serio mente agito, alterutrum ut verum sit, necessum est: vel omne id, quod ponitur, est fictum, vel Deus eundem ordinem nobis impressit. Si impressit, annon absurdum esset, affirmare id sine fine factum esse, Deumque, ut ullum ordinem observemus et sequamur, non exigere; nam illud in Deo contradictionem poneret. Et si ordinem in nobis positum debemus observare, quomodo adeo a Deo dependentes

possumus et esse et manere. Si enim nemo nec plus nec minus perfectionis habet, quam quantum essentiae accepit, et si haec vis ex effectibus debeat cognosci, ille, qui voluntatem suam ultra limites intellectus extendit, non tantum virium a Deo accepit; alioquin eas in effectum deduceret: et per consequens is, qui errat, perfectionem non errandi a Deo non accepit; alias nunquam erraret. Nam secundum te tantum essentiae datum est, quantum perfectionis efficitur. Deinde si Deus nobis tantum essentiae tribuit, ut eum observare queamus ordinem, ut tu nos eum posse servare affirmas, et si tantum perfectionis producimus, quantum essentiae nacti sumus, qui fit, ut eum transgrediamur, qui, ut eum possimus transgredi ordinem, utque voluntatem non semper intra limites intellectus contineamus? Tertio, si a Deo tantopere dependeo, ut supra te statuere ostendi, ut nec intra, nec extra limites intellectus voluntatem continere possim, nisi mihi Deus in antecessum tantum dederit essentiae et sua voluntate prius alterutrum determinaverit: quomodo ergo mihi, si hoc penitius consideremus, voluntatis libertas usu venire potest? Nonne in Deo contradictionem ponere videtur, nobis praescribere ordinem nostram voluntatem intra limites nostri intellectus continendi, et non praebere tantum essentiae vel perfectionum, ut eum observemus? Et si iuxta tuam sententiam tantum perfectionis nobis concessit, nunquam profecto errare possemus. Quantum enim essentiae possidemus, tantum perfectionis producere oportet, semperque concessas vires in nostris operationibus ostendere. Nostri autem errores sunt argumentum, nos eiusmodi potentiam a Deo ita dependentem (ut statuis) non possidere; adeo ut alterutrum verum esse debeat, vel nos non adeo a Deo dependere, vel nos in nobis potentiam non errandi non habere. At potentiam errandi habemus, prout statuis. Ergo a Deo non adeo dependemus.

Ex dictis iam clare patere videtur, impossibile esse, ut malum aut meliori statu privari respectu Dei esset negatio. Quid enim significat privari aut perfectiorem statum amittere? Nonne est a maiori ad minorem perfectionem, et per consequens a maiori ad minorem essentiam transire, et a Deo in certa mensura perfectionis et essentiae collocari? Nonne est velle, nos alium praeter sui perfectam notitiam non posse acquirere statum, nisi aliter decrevisset, ac voluisset? Fierine potest, ut illa creatura ab omniscio et summe perfecto ente producta, quod voluit, ut talem essen-

tiae statum retineret, imo, cum qua Deus, ut eam in eo statu retineret, continuo concurrit; ut, inquam, in essentia declinaret, hoc est, in perfectione praeter Dei notitiam minor fieret? Haec res absurditatem involvere videtur. Annon absurdum est dicere, Adamum perfectiorem amisisse conditionem, et consequenter ineptum fuisse ad eum ordinem, quem Deus in anima eius posuerat, Deumque nullam habere notitiam, qualis quantaeque perfectionis Adamus iacturam fecerat? Potestne comprehendi, Deum ens aliquod constituere ita dependens, ut non nisi eiusmodi opus produceret, et tum propter illud opus produceret, et tum propter illud opus perfectiorem perderet statum (praeterquam quod eius absoluta esset causa), et tamen nullam eius haberet notitiam? Concedo inter actum et malum actui adhaerens dari discrimen; sed vero *malum respectu Dei esse negationem* superat meum captum. Deum actum scire, eundem determinare, et cum eo concurrere, et tamen malum, quod in illo actu est, eiusque exitum non cognoscere, mihi in Deo impossibile videtur. Adverte mecum, Deum in actu meo progignendi cum uxore mea concurrere; est enim positivum quid, et per consequens claram eius habet Deus scientiam. Verum quatenus eo actu abutor et cum alterius uxore contra datam fidem et iusiurandum meum rem habeo, illum actum malum comitatur. Quid iam hic respectu Dei esset negativum? Non quod actum progignendi faciam; quatenus etenim is positivus est, cum eodem Deus concurrit. Debet ergo istud malum, quod illum actum comitatur tantummodo esse, quod ego contra proprium foedus vel Dei mandatum cum aliena congredior, cum qua non licet. Iam vero, potestne capi, Deum nostras scire actiones, cum iis concurrere, et tamen ignorare, quacum illam actionem producimus, eo magis quod Deus etiam cum illius feminae actione, cum qua rem habebam, concurrit? Id de Deo sentire durum videtur. Attende occidendi actum! Quatenus est actus positivus, cum eo Deus concurrit. Sed vero istius actionis effectum, nempe alicuius entis destructionem et Dei creaturae dissolutionem anne ignoraret, quasi proprium opus Deo foret incognitum? Metuo ne mentem tuam bene percipiam. Conceptus quippe tui, quam ut tam foedum committas errorem, perspicaciores sunt. Fortasse instabis, eos actus, prout eos pono, mere esse bonos et nullum eos comitari. Sed tum, quid malum nuncupes, capere nequeo, quod perfectioris conditionis privationem sequitur; et tum mundus in aeterna et

perpetua poneretur confusione, nosque bestiis similes redderemur. Vide quaeso, quam utilitatem ea sententia mundo conferret.

Vulgarem hominis descriptionem reiicis et unicuique homini tantum tribuis perfectionis, quantum Deus ipsi, ut operetur, largitus est. Sed ea ratione mihi videris statuere impios Deum aeque ac pios suis operibns colere. Quare? Quia utrique perfectiora nequeunt producere opera, quam quantum utrisque essentiae datum est et suis demonstrant effectibus. Nec mihi quaestioni satisfacere in secunda responsione videris dicendo: *Quo res aliqua plus perfectionis habet, eo etiam magis de deitate participat, Deique perfectionem exprimit magis. Quum ergo probi inaestimabiliter plus perfectionis, quam improbi habeant, virtus eorum cum improborum virtute comparari nequit. Improbi quia Deum non cognoscunt, non sunt nisi instrumentum in manu artificis, quod inscium servit et serviendo consumitur. Probi contra conscii serviunt et serviendo perfectiores evadunt.* In utrisque tamen hoc verum est, eos amplius non posse operari; quanto etenim plus perfectionis hic prae illo efficit, tanto plus essentiae unus prae alio accepit. Annon igitur exigua sua perfectione impii aeque ac pii Deum colunt? Nam secundum tuam sententiam nihil amplius ab impiis Deus flagitat; alioquin plus essentiae in eos contulisset. Sed vero plus essentiae non dedit, uti ex effectibus liquet. Ergo amplius ab eis non petit. Et si quando unusquisque in specie nec plus, nec minus, quam Deus vult, facit, cur is, qui parum operatur, sed tamen tantum, quantum Deus ab ipso exigit, Deo aeque ac probus non esset acceptus? Insuper, quemadmodum per malum, quod actum comitatur, nostra imprudentia ex tua sententia perfectiorem perdimus statum, ita et hic videris statuere, quod, continendo voluntatem intra limites intellectus, non tantum adeo perfecti manemus, ac sumus, sed quod praeterea serviendo perfectiores evadimus; quod contradictionem involvere mihi persuadeo, si modo tantopere a Deo dependemus, ut nec plus, nec minus perfectionis queamus efficere, quam quantum essentiae accepimus, hoc est, quam Deus voluit, ut tunc per imprudentiam peiores aut per prudentiam meliores fiamus. Adeo ut nihil aliud statuere videris, quam, si homo talis sit, ac eum describis, impios suis operibus aeque ac pios suis Deum colere, et hac ratione ita, ut elementa, herbae, lapides etc., a Deo dependentes reddimur. Cui rei

igitur inserviet noster intellectus? Cui voluntatem intra limites intellectus continendi potestas? Qua de causa ordo ille nobis infixus est? Et vide quaeso ab alia parte, qua re nos privemus, nempe anxia et seria meditatione ad nos ipsos secundum regulam perfectionis Dei et ordinem nobis impressum perfectos reddendum! Nosmet precatione et ad Deum suspiriis, quibus tam saepe extraordinariam confortationem accepisse percepimus, orbamus. Nosmet tota religione ac omni illa spe et acquiescentia, quam ex precibus et religione speramus, orbamus. Enimvero, si nullam mali habet Deus cognitionem, multo minus credibile est, eum malum puniturum. Quaenam ergo supersunt rationes, quo minus facinora quaevis (si modo judicem effugio) avide perpetrem? Cur non detestandis mediis divitias mihi acquiro? Cur absque discrimine et quo caro nos trahit, id, quod lubet, non perpetro? Dices: quia virtus propter se est amanda. Qui vero virtutem amare possum? Mihi tantum essentiae ac perfectionis non est tributum; et si tantum acquiescentiae et ex hoc et ex illo habere licet, cur mihi vim, ut voluntatem intra limites intellectus contineam, infero? Cur id non facio, quo me affectus trahunt? Cur non hominem, qui mihi alicubi obest, clam occido? etc. Ecce quam cunctis impiis et impietati demus occasionem! Nos truncis omnesque nostras actiones motibus horologiorum similes reddimus.

Ex dictis valde durum mihi videtur, quod improprie tantum in Deum peccare possimus dici. Cui enim rei data nobis voluntatem intra limites intellectus continendi potentia inservit, si, ubi eam transgredimur, contra eum non peccamus ordinem? Regeres forte, id non esse peccatum in Deum, sed in nos ipsos. Nam si proprie erga Deum peccare diceremur, etiam dicendum esset, aliquid contra Dei voluntatem fieri; quod iuxta te est impossibile. Ergo etiam peccatum. Interim alterutrum verum sit necesse est, Deum vel velle vel nolle. Si vult; quomodo nostri respectu malum esse potest? Si non vult, id, ex tua opinione, non fieret. Quamvis autem hoc aliquam, ut tua fert sententia, involveret absurditatem, praedictas tamen absurditates admittere periculosissimum videtur. Quis novit, si anxie inquirerem, annon remedium posset invenire his aliquo modo conciliandis?

Atque sic tuae epistolae examen iuxta regulam meam primam generalem finiam. Antequam vero ad examen iuxta secundam regulam accedam, duo adhuc proponam, quae

epistolam tuam spectant, quaeque scripsisti Princ. part. I. prop. 15. Prius est, quod affirmas, *nos potestatem volendi et iudicandi intra limites intellectus retinere posse:* quod absolute concedere nequeo. Nam hoc si foret verum, certe ex innumerabilibus vel unus reperiretur homo, qui se ea praeditum potestate ostenderet; etiam quivis apud se experiri potest, se quantas etiam impendat vires, eum scopum attingere non posse. Et si quis de hoc negotio dubitat, se ipsum examinet, quoties invito intellectu passiones rationem suam vincant, etiam tum quum summis obnititur viribus. At dices: quod hoc minus praestamus, non est, quia nobis impossibile est, sed quia sufficientem non adhibemus diligentiam. Regero, quod, si hoc possibile esset, saltem ex tot millibus vel unus inveniretur; sed ne unus omnium hominum exstitit vel existit, qui auderet gloriari, se in errores haud incidisse. Quaenam vero huius rei certiora, quam ipsa exempla, possunt adduci argumenta? Si pauci essent, unus esset; iam vero quum nullus sit, nulla eius quoque datur probatio. Instabis et dices: si fieri potest, ut iudicium suspendendo et voluntatem intra terminos intellectus continendo semel, ne errem, efficere queo, quare, ubi eandem adhibeo diligentiam, semper id efficere non possem? Respondeo, me videre non posse, nos hodie tantum virium habere, ut in eo semper perseveremus; semel una hora, quando omnes intendo nervos, iter duorum milliarum conficere potis sum, verum semper id praestare non possum; ita me summo studio ab errore semel praeservare possum, sed vires ad id semper praestandum deficiunt. Clarum mihi videtur, primum hominem e manu perfecti illius artificis prodeuntem iis praeditum fuisse viribus; sed (ut in hoc tecum sentio) eum, illis viribus non satis utendo vel abutendo, statum uum amisisse perfectum ad praestandum, quod antea sui erat arbitrii. Haecque multis rationibus, ni nimius essem, firmarem. Et hoc in negotio omnem Sacrae Scripturae essentiam, quae propterea apud nos in honore esse debet, sitam esse opinor, quoniam nos id, quod tam clare intellectus noster naturalis confirmat, docet: nempe, lapsum ex nostra prima perfectione nostra imprudentia factum esse. Quid igitur istius lapsus emendatione magis necessarium? Atque hominem lapsum ad Deum reducere Sacrae Scripturae unicus quoque est scopus.

Posterius est Princip. part. I. prop. 15., quod affirmas, *res clare et distincte intelligere repugnare naturae ho-*

minis; unde tandem concludis, *longe melius esse, rebus quamvis confusis assentiri et libertatem exercere, quam semper indifferentem, hoc est, in infimo gradu libertatis manere.* Quam ut concedam conclusionem, impedit in me obscuritas. Nam suspensum iudicium nos in eo statu, in quo a creatore sumus creati, conservat; verum rebus confuse est rebus non intellectis assentiri, et ita aeque facile vero ac falso assentiri. Et si (ut D. des Cartes alicubi docet) eum ordinem in assentiendo non usurpamus, quem Deus inter nostrum iutellectum nostramque voluntatem constituit, nempe ut non nisi clare perceptis assentiamur, quamvis tunc casu in veritatem incidamus, tamen quia verum non eo quo Deus voluit ordine amplectimur, peccamus; et per consequens, ut assensus cohibitio nos in statu, in quo a Deo constituti sumus, conservat, ita confusus assensus nostrum statum peiorem reddit; erroris quippe ponit fundamentum, quo perfectum deinceps amittimus statum. Sed te dicentem audio, nonne praestat, ut nos perfectiores reddamus, rebus licet confusis assentiendo, quam ut non assentiendo semper in infimo perfectionis et libertatis gradu maneamus? At praeterquam quod hoc negaverimus et aliquo modo ostenderimus, nos nosmet non meliores, sed deteriores reddidisse; nobis etiam impossibile et quasi contradictio videtur, Deum cognitionem rerum ab ipso determinatarum longius extendere, ac eam, quam nobis dedit; imo Deum tunc absolutam nostrorum errorum causam involvere. Nec huic contrarium est, quod nos Deum, ut plura in nos conferret, quam contulit, non possumus accusare; quia ad id non tenebatur. Verum quidem est, Deum non teneri, ut plura, quam dedit, daret; sed summa Dei etiam infert perfectio, ut creatura ab ipso procedens nullam contradictionem involveret, prout tum videretur sequi. Nullibi namque in creata natura, praeterquam in nostro intellectu, deprehendimus scientiam. In quem alium finem ille nobis concessus esset, nisi ut Dei opera contemplaremur et cognosceremus? Et quidnam evidentius sequi videtur, quam quod harmonia inter res cognoscendas nostrumque intellectum dari debet?

Si tuam epistolam circa ea, quae modo diximus, ad meam secundam regulam generalem examinarem, magis, quam in prima, discreparemus. Mihi namque videtur (aberranti commonstra viam!), te sacrae scripturae eam infallibilem veritatem et divinitatem non adscribere, quam ego in ea esse mihi persuadeo. Verum quidem est, quod te credere ais.

Deum res Sacrae Scripturae prophetis revelasse; sed modo adeo imperfecto, ut, si factum est, prout tu statuis, in Deo contradictionem involveret. Si enim Deus suum verbum ac voluntatem hominibus manifestavit, certum in finem, idque clare iis manifestavit. Si iam prophetae ex illo verbo, quod acceperant, parabolam finxissent, id Deus vel voluisset vel noluisset. Si voluisset, ut exin parabolam fingerent, hoc est, ut ab eius mente aberrarent; Deus istius erroris esset causa aliquidque, quod contrariaretur sibi, vellet. Si noluisset, impossibile erat, ut prophetae inde parabolam effingerent. Praeterea credibile est, si supponitur, Deum verbum suum prophetis dedisse, quod ita eis dedit, ut illud accipiendo non erraverint. Nam Deus in verbo suo revelando certum finem habere debebat. At sibi finem, ut homines in errorem duceret, proponere nequit. Id enim in Deo esset contradictio. Etiam homo contra Dei voluntatem errare non poterat; nam id secundum te fieri nequit. Praeter haec omnia de illo summe perfecto Deo credi non potest, eum permittere, ut suo verbo prophetis dato ad illud populo explicandum, alius a prophetis tribueretur sensus, quam Deus voluit. Si enim statuimus, Deum prophetis suum concessisse verbum, simul asserimus, Deum modo extraordinario prophetis apparuisse vel cum iis loquutum fuisse. Si iam prophetae de hoc tradito verbo parabolam fingunt, hoc est, alium ei sensum tribuunt, quam, ut tribuerent, voluit, Deus hanc rem eos edocuisset. Est etiam tam respectu prophetarum impossibile, quam respectu Dei contradictio, prophetas alium sensum potuisse habere, quam eos habere voluit Deus.

Deum suum ita revelasse verbum, uti tu vis, parum probas; nempe eum salutem et perditionem tantum revelasse, certa eum in finem decrevisse media, atque salutem ac perditionem non nisi decretorum mediorum effectus esse. Nam profecto, si prophetae Dei verbum isthoc sensu acceperant, quas rationes ad alium illi adscribendum sensum habuissent? Sed et nullam adducis probationem, qua nos, ut hanc tuam supra prophetarum sententiam poneremus, convinceres. Si vero existimas, hanc esse probationem, quod alioquin illud verbum multas imperfectiones et contrarietates includeret, dico, hoc duntaxat dici, non vero probari. Et quis novit, si uterque sensus produceretur, uter minores includeret imperfectiones? Denique enti summe perfecto bene perspectum erat, quid populus caperet, quaeque optima esset methodus, iuxta quam populus institui deberet.

Quantum ad secundum primae tuae quaestionis membrum attinet, quaeris ex te ipso: quare Deus Adamo, ne ex arbore ederet, quum tamen contrarium decrevisset, edixit? Respondes vero, edictum Adamo factum in hoc solo consistere, quod nimirum Deus Adamo revelavit τὸ edere ex arbore mortis esse causam, quemadmodum nobis per naturalem rationem venenum mortiferum esse revelat. Si statuitur, Deum aliquid Adamo interdixisse, quaenam rationes sunt, quo magis crederem modum prohibitionis, quem tu adfers, quam quem adducunt prophetae, quibus Deus ipse modum prohibitionis revelavit? Dices: mea prohibendi ratio magis naturalis est, et ideo magis veritati Deoque conveniens. Sed hoc omne nego. Nec capio, quod Deus per naturalem intellectum nobis venenum lethale esse revelavit; nec rationes video, quibus unquam scirem, aliquid esse venenatum, nisi malos veneni effectus in aliis vidissem et audivissem. Quod homines, quia venenum non noscunt, inscii edant et moriantur, quotidiana nos docet experientia. Dices: si homines scirent, id venenum esse, etiam malum id esse, eos lateret. Sed respondeo, neminem veneni haberi notitiam aut posse habere, nisi qui vidit aut audivit, aliquem eius usu damnum sibi dedisse; et si ponimus, nos ad hunc usque diem nunquam audivisse vel vidisse, aliquem eius usu sibi nocuisse, non tantum nunc quoque ignoraremus, sed et sine metu in proprium damnum id usurparemus, quemadmodum tales veritates indies docemur.

Quid magis in hac vita candidum atque erectum animum, quam illius perfectae deitatis contemplatio delectat? Nam quemadmodum circa perfectissimum versatur, ita etiam perfectissimum, quod in finitum nostrum intellectum cadere potest, involvere debet. Nec mihi in vita quicquam est, quod cum ea mutarem delectatione. In hac coelesti instigatus appetitu multum temporis insumere possum; sed et simul tristitia affici, quando intueor tam multa finito meo intellectui deesse. Verum tristitiam sedo spe ea, quam possideo, quae mihi vita carior est, quod posthac existam et permanebo, et eam deitatem majori perfectione, quam nunc, intuebor.

Ubi brevem praetervolantemque considero vitam, in qua singulis momentis mortem exspecto; si deberem credere me finem habiturum, sanctaque illa et praestantissima cariturum contemplatione, certe omnium creaturarum, quibus cognitio finis sui deest, miserrimus essem. Quippe metus mortis

ante obitum miserum me redderet, et post eum plane nihil, et per consequens miser essem, quia divina illa contemplatione privatus essem. Huc vero me tuae videntur ducere opiniones, quod, ubi hic esse desino, etiam in aeternum desinam, quum econtra illud verbum et Dei voluntas consolentur interno suo in anima mea testimonio, quod post hanc vitam in statu perfectiore me aliquando, contemplando summe perfectam deitatem, oblectabo. Profecto licet spes ista aliquando falsa esse deprehenderetur, me tamen, dum spero, beatum reddit. Unicum hoc est, quod precibus, suspiriis et seriis votis a Deo peto et petam (utinam ad id plus conferre liceret!) quam diu spiritus hos reget artus, ut ipsi placeat, me sua bonitate tam beatum reddere, quando hoc corpus dissolvitur, ens intellectuale ad perfectissimam illam deitatem contemplandum maneam; et si hoc tantum nanciscor, mihi, quomodo hic credatur, quid invicem persuadeatur, an aliquid naturali intellectu fundetur et percipi ab eo possit, nec ne, perinde est. Hoc, hoc solummodo est votum meum, meum desiderium continuaeque preces, ut Deus hanc certitudinem in auima mea confirmet, et, si eam possideo (ah me miserrimum, si eo destituar!) prae desiderio anima mea exclamet: Quemadmodum cervus anhelat aquarum rivos, ita te, o Deus vivens, anima mea desiderat: ah! quando veniet dies, quod tecum ero et te adspiciam. Si hoc tantum obtineo, omne animae meae studium et desiderium possideo. Quia vero nostrum opus Deo displicet, spem istam ex tua sententia non video; nec intelligo, Deum (siquidem de eo humano more loqui liceat), si nullum ex opere nostro et laudatione capit voluptatem, nos produxisse et conservasse. Si vero a tua sententia aberro, tuam explicationem expeto. Verum me, et forte te solito diutius moratus sum; quia vero mihi chartam deesse video, finiam. Horum solutionem videre aveo. Forte hic illic aliquam ex epistola tua eduxi conclusiouem, quae fortassis tua non erit opinio; sed super ea re explicationem tuam audire cupio.

Nuper occupatus fui in quibusdam Dei attribntis perpendendis, in quo me tua non parum iuvit appendix. Mentem tuam solummodo fusius explicui, quae mihi non nisi demonstrationes exhibere videtur; et ideo demiror in praefatione affirmari, te illa non sentire, sed obligatum fuisse, ut ita tuum, uti promiseras, Cartesii philosophiam discipulum doceres; et te longe aliam, tam de Deo, quam de anima, speciatim de animae voluntate fovere opinionem. Video

quoque in illa praefatione dici, te haec Cogitata metaphysica brevi prolixiora editurum: quae duo avide desidero; nam de iis aliquid singulare spero. Mea autem non fert consuetudo aliquem laudibus extollere.

Scripsi haec sincero animo et amicitia non fucata, prout in epistola tua petiisti, utque veritas detegeretur. Excusa nimiam, praeter intentionem, prolixitatem. Si ad has responderis, me tibi summopere devincies. Non recuso, si ea lingua, in qua educatus sum, scribere animus est, vel alia, modo Latina aut Gallica sit; hoc vero responsum, ut eadem exares lingua, peto, quia mentem tuam in ea bene, quod forte in lingua Latina non fieret, percipiebam. Ita me tibi devincies, egoque ero ac permanebo,

Dordraci 16. Ianuarii 1665.

mi domine, tibi addictissimus atque officiosissimus

G. de Blyenbergh.

P. S. In responsione tua prolixius, quid per negationem in Deo intelligas, erudiri exopto.

---

36. EPISTOLA XXXIV.

Viro doctissimo ac ornatissimo Guilielmo de Blyenbergh

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Mi domine et amice,

Quum primam tuam epistolam legebam, existimabam nostras opiniones fere concordare. Sed vero ex secunda, quae 21. huius mensis mihi tradita est, longe aliter se rem habere intelligo, videoque nos non tantum dissentire de iis, quae longe ex primis principiis sunt petenda, sed etiam de eisdem ipsis principiis; adeo ut vix credam fore, ut nos epistolis invicem erudire possimus. Video namque nullam demonstrationem, licet pro demonstrationis legibus solidissimam, apud te valere, nisi conveniat cum ea explicatione, quam vel ipse, vel alii theologi tibi haud ignoti Sacrae

Scripturae tribuunt. Verum si deprehendas, Deum per Sacram Scipturam clarius et efffcacins loqui, quam per lumen naturalis intellectus, quod nobis etiam concessit, ac assiduo sapientia sua divina firmiter et incorrupte conservat, validas habes rationes, ut intellectum flectas ad opiniones, quas Sacrae Scripturae tribuis; quin ipse haud aliter facere possem. Quod vero me spectat, quia plane et sine ambagibus profiteor, me sacram sripturam non intelligere, licet aliquot annos in ea insumpserim, et quia me haud fugit, quando solidam nactus sum demonstrationem, me non posse in tales cogitationes incidere, nt unquam de ea dubitare queam, omnino in eo, quod mihi intellectus monstrat, acquiesco sine ulla suspicione, me ea in re deceptum esse, nec Sacram Scripturam, quamvis eam non investigem, ei contradicere posse; quia veritas veritati non repugnat, ut iam ante in appendice mea (caput indicare nequeo, nec enim liber hic ruri penes me est) clare indicavi; et si fructum, quem iam ex intellectu naturali cepi, vel semel falsum esse deprehenderem, me fortunatum redderet, quoniam fruor, et vitam non moerore et gemitu, sed tranquillitate, laetitia et hilaritate transigere studeo, et subinde gradum unum adscendo. Agnosco interim (id, quod summam mihi praebet satisfactionem et mentis tranquillitatem) cuncta potentia entis summe perfecti ac eius immutabili ita fieri decreto.

Ad tuam vero ut redeam epistolam, dico me tibi summas ex animo agere gratias, quod mihi tuam in tempore philosophandi rationem aperuisti; sed quod tu talia, qualia vis ex mea epistola educere, mihi affingas, pro eo nullas tibi gratias ago. Quam, quaeso, materiam mea praebuit epistola has mihi affingendi opiniones, homines nempe bestiis esse similes, homines bestiarum more mori et interire, nostra Deo displicere opera etc.; (licet in postremo hoc summopere dissentiamus, quia aliter te non percipio, quam quod intelligis, Deum nostris operibus delectari, tanquam qui finem suum assecutus est, eo quod res ex voto successit.) Quantum ad me, ego profecto clare dixi, probos Deum colere et assidue colendo perfectiores evadere, Deum amare. Hoccine est eos bestiis similes reddere, aut eos instar bestiarum perire, vel denique eorum opera Deo non placere? Si meas literas maiore cum attentione legisses, clare perspexisses, nostrum dissensum in hoc solo positum esse: scilicet an Deus, ut Deus, hoc est, absolute, nulla ei humana attributa adscribendo, perfectiones, quas probi accipiunt, eis com-

municet, ut ego intelligo; anve ut iudex, quod ultimum tu statuis; et ea de causa defendis impios, quia iuxta Dei decretum, quicquid possunt, faciunt, Deo aeque, ac pios servire. Sed vero secundum mea dicta id nullatenus sequitur; quia Deum tanquam iudicem non introduco, et ideo, ego opera ex operis qualitate, non vero ex potentia operatoris aestimo, et merces, quae opus consequitur, tam necessario id consequitur, quam ex natura trianguli sequitur, tres eius angulos duobis rectis aequales esse debere. Et hoc unusquisque intelliget, qui tantum ad id, quod summa nostra beatitudo in amore erga Deum consistit, attendit, quodque ille amor necessario ex Dei cognitione, quae nobis tantopere commendatur, fluit. Hoc autem generaliter facillime demonstrari potest, si modo ad naturam decreti Dei attendatur, quemadmodum in mea appendice explicui. Verum fateor, eos omnes, qui divinam naturam cum humana confundunt, valde ad id intelligendum ineptos esse.

Hisce literis finem hic imponere animus erat, ne tibi amplius essem molestus iis rebus, quae tantummodo (uti clarum est ex valde devoto additamento fine tuae epistolae affixo) pro ioco et risu inserviunt, nulli autem usui sunt. Ne vero petitionem tuam omni modo reiiciam, ulterius ad explicationem vocum negationis et privationis, et breviter ad id, quod necessarium est ad sensum praecedentis meae epistolae dilucidius enucleandum, progrediar.

Dico igitur primo *privationem* non esse privandi actum. sed tantum simplicem et meram carentiam, quae in se nihil est; est quippe ens rationis tantum vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus. Dicimus exempli gratia, caecum visu privatum esse, quia eum facile ut videntem imaginamur, sive imaginatio haec hinc oriatur, quod cum aliis, qui vident, sive quod praesentem suum statum cum praeterito, quum videbat, comparamus; et quum hunc virum ea ratione consideramus, nempe comparando suam naturam cum natura aliorum, vel cum praeterita sua, tunc affirmamus, visum ad suam naturam pertinere, et propterea dicimus, eum eo privatum esse. Verum quum Dei decretum eiusque natura consideratur, non magis de illo homine, quam de lapide possumus affirmare, eum visu orbatum esse, quia illo tempore non magis sine contradictione illi homini visus, quam lapidi competit; *quoniam ad hominem illum nil amplius pertinet et suum est, quam id, quod divinus intellectus et voluntas ei tribuit.* Et

propterea Deus non magis est causa τοῦ illius non videre, quam τοῦ non videre lapidis: id quod mera est negatio. *Ita etiam quum ad naturam hominis, qui appetitu libidinis ducitur, attendimus, praesentemque appetitum cum eo, qui in probis est, vel cum eo, quem ipse alias habuit, comparamus; affirmamus, eum hominem meliore appetitu privatum esse, quia tunc isti virtutis appetitum competere iudicamus. Quod facere non possumus, si ad naturam divini decreti et intellectus attendimus. Nam eo respectu melior ille appetitus non magis ad naturam istius hominis eo tempore, quam ad naturam diaboli vel lapidis pertinet.* Et idcirco eo respectu melior appetitus non est privatio, sed negatio. Adeo ut *privatio* nihil aliud sit, quam aliquid de re negare, quod iudicamus ad suam naturam pertinere, et *negatio* nil aliud, quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet. Et hinc liquet, quare Adami appetitus rerum terrenarum nostri, non vero intellectus Dei respectu tantum malus esset. *Licet enim Deus praeteritum et praesentem Adami statum sciret, non idcirco Adamum praeterito statu privatum esse intelligebat, hoc est, praeteritum ad suam naturam pertinere.* Nam tunc Deus aliquid contra suam voluntatem, hoc est, contra proprium suum intellectum intelligeret. Hoc si bene percepisses, simulque me illam libertatem, quam Cartesius menti adscribit, non concedere, quemadmodum L. M. in praefatione meo nomine testatus est, vel minimam in meis verbis non invenires contradictionem. Sed video, me melius multo facturum fuisse, si in prima mea epistola Cartesii verbis respondissem, dicendo, nos non posse scire, quomodo nostra libertas et quicquid ab ea dependet cum Dei providentia et libertate congruat (sicuti in appendice diversis locis feci), adeo ut ex Dei creatione nullam in libertate nostra queamus invenire contradictionem, quia capere haud possumus, quomodo Deus res creavit et (quod idem est) quomodo eas conservat. Verum putabam, te praefationem legisse, meque, si ex animi sententia non responderem, in amicitiae officium, quam animitus offerebam, peccaturum fuisse. Sed haec susque deque fero.

Quia tamen video, te Cartesii mentem hactenus non bene percepisse, peto, ut haec duo attendas. Primo: neque me neque Cartesium unquam dixisse, quod ad nostram naturam pertinet, ut nostram voluntatem intra limites intellectus contineamus; sed tantum, quod Deus nobis intellectum deter-

minatum et voluntatem indeterminatam dedit, ita tamen, ut ignoremus, in quem finem nos creavit. Porro: quod istiusmodi indeterminata vel perfecta voluntas nos non solum perfectiores reddit; sed quoque, ut tibi in sequentibus dicam, quod ea nobis sit valde necessaria.

Secundo: quod nostra libertas nec in quadam contingentia, nec in quadam indifferentia sita est, sed in modo affirmandi et negandi; adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus. Verbi causa si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra τὸ affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli eius tres angulos duobus rectis aequari fluit; et tamen nunquam magis liberi sumus, quam quum rem tali modo affirmamus. Quia vero haec necessitas nihil aliud est, quam Dei decretum, veluti in mea appendice clare ostendi; hinc quodammodo intelligere licet, quo pacto rem libere agamus, eiusque causa simus, non obstante, quod eam necessario et ex Dei decreto agamus. Hoc, inquam, aliquo modo possumus intelligere, quum quid affirmamus, quod clare et distincte percipimus; ubi vero quicquam, quod clare ac distincte non capimus, asserimus, hoc est, quum patimur, ut voluntas extra nostri intellectus limites exspatietur, tum illam necessitatem Deique decreta non ita percipere possumus, sed nostram quidem libertatem, quam nostra voluntas semper includit; (quo respectu opera nostra solummodo bona vel mala appellantur.) Et si tunc conamur libertatem nostram cum Dei decreto et continua creatione conciliare, confundimus id, quod clare et distincte intelligimus, cum eo, quod non percipimus, et propterea frustra id conamur. Sufficit ergo nobis, quod scimus nos liberos esse et nos tales esse posse non obstante Dei decreto, nosque mali causam esse, eo quod nullus actus, nisi respectu nostrae libertatis, tantum malus nominari potest. Haec sunt, quae Cartesium spectant, ut demonstrarem, eius dicta ab ea parte nullam pati contradictionem.

Iam ad ea, quae me attinent, me convertam, ac primo breviter referam utilitatem, quae ex mea opinione nascitur, quae praecipue in eo est sita, quod scilicet noster intellectus Deo mentem et corpus extra omnem superstitionem offert, nec preces nobis valde utiles esse nego. Nam meus intellectus est nimis parvus ad omnia media determinandum, quae Deus habet, quibus homines ad sui amorem, hoc est, ad salutem perducat; adeo ut tantum absit, hanc opinionem

noxiam futuram esse, ut econtra iis, qui nullis praeiudiciis nec puerili superstitione praeoccupati sunt, unicum sit medium ad summum beatitudinis gradum perveniendi.

Quod vero ais, me homines, eos a Deo tam dependentes faciendo, ideo elementis, herbis et lapidibus similes reddere, id sufficienter ostendit, te meam opinionem perversissime intelligere et res, quae intellectum spectant, cum imaginatione confundere. Si enim puro intellectu percepisses, quid sit a Deo dependere, certe non cogitares, res, quatenus a Deo dependent, mortuas, corporeas et imperfectas esse (quis unquam de ente summe perfecto tam viliter ausus fuit loqui); e contra caperes, ea de causa et quatenus a Deo dependent, perfectas esse: adeo ut hanc dependentiam atque necessariam operationem quam optime per Dei decretum intelligamus, quando non ad truncos et herbas, sed ad maxime intelligibiles et res creatas perfectissimas attendimus, ut ex illo, quod secundo de Cartesii mente iam ante memoravimus, clare apparet; quod attendere debuisses.

Nec reticere possum, me id summopere mirari, quod dicis: si Deus delictum non puniret (hoc est, tanquam iudex tali poena, quam ipsum delictum non inferret; id enim solum nostra est quaestio), quaenam ratio impedit, quo minus quaevis scelera avide perpetrem? Certe qui illud tantum (quod de te non spero) formidine poenae omittit, is nulla ratione ex amore operatur et quam minime virtutem amplectitur. Quantum ad me, ea omitto vel omittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant, meque a Dei amore et cognitione aberrare facerent.

Porro si ad naturam humanam paulum attendisses et naturam Dei decreti, prout in appendice explicui, percepisses, tandemque scivisses, quomodo res esset deducenda, antequam ad conclusionem perveniatur, non adeo temere dixisses, hanc opinionem nos truncis etc. similes reddere; nec tam multas absurditates, quam imaginaris, mihi affinxisses.

De duabus illis rebus, quas ais, priusquam ad secundam tuam regulam pergis, te percipere haud valere, respondeo: primo, Cartesium sufficere ad conclusionem tuam faciendam, quod nempe, si modo attendis ad naturam tuam, experiris, te posse iudicium tuum suspendere; si vero dicas, te in te ipso non experiri, nos tantum virium hodie in rationem obtinere, ut hoc semper continuare possemus, id idem Cartesio esset ac, nos hodie non posse videre, nos, quam diu

existimus, futuros semper res cogitantes, vel naturam rei cogitantis retenturos, quod profecto contradictionem involvit.

Ad secundum cum Cartesio dico: si voluntatem nostram extra limites intellectus nostri valde limitati extendere non possemus, nos miserrimos futuros, neque in nostra potestate fore vel frustum panis comedere, vel passum progredi, vel subsistere; omnia enim incerta atque periculis sunt plena.

Transeo nunc ad secundam tuam regulam, asseroque, me quidem credere, quod ego eam veritatem, quam tu in Scriptura esse credis, illi non tribuam, et tamen credo, quod ego illi tantum, si non plus adscribam authoritatis; quodque longe cautius, quam alii, caveam, ne illi pueriles quasdam et absurdas sententias affingam, quod nemo praestare potest, nisi is, qui philosophiam bene intelligit, vel divinas habet revelationes; adeo ut me valde parum moveant explicationes, quas vulgares theologi de Sciptura adferunt, praesertim si istius sint farinae, ut Scripturam semper iuxta literam sensumque externum sumant; et nunquam praeter Socinianos crassum adeo vidi theologum, qui non percipit Sacram Scripturam creberrime more humano de Deo loqui, ac suum sensum parabolis exprimere; et quod ad contradictionem, quam frusta (mea quidem opinione) conaris ostendere, credo te per parabolam omnino aliud quid, quam vulgo fit, intelligere. Nam quis unquam audivit, eum, qui suos conceptus parabolis exprimit, a suo sensu aberrare? Quum Micha regi Aghabo diceret, se Deum in solio suo sedentem vidisse, ac exercitus caelestes a dextra et sinistra stantes, Deumque ex illis quaerere, quisnam Aghabum deciperet, illud ipsum certe erat parabola, qua propheta praecipuum, quod ea occasione (quae non erat, ut sublimia theologiae dogmata doceret) Dei nomine debebat manifestare, sufficienter exprimebat, adeo ut nullo modo a sensu suo aberraret. Si etiam caeteri prophetae Dei verbum iussu Dei ea ratione populo manifestarunt, tanquam optimo medio, non vero tanquam illo, quod Deus petebat, populum ad scopum Scripturae primarium ducendi, qui iuxta ipsius Christi dictum in hoc consistit, nimirum in amore Dei supra omnia et proximi tanquam sui ipsius. Sublimes speculationes, credo, Scripturam minime tangunt. Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex Sacra Scriptura didici, nec discere potui.

Quantum vero quintum attinet argumentum (scilicet prophetas Dei verbum tali ratione manifestum fecisse, quoniam veritas veritati non est contraria), nihil reliqui est, quam

ut (quemadmodum quivis, qui demonstrandi methodum percipit, iudicabit) demonstrem, Scripturam, prout est, esse Dei verum verbum revelatum. Cuius mathematicam demonstrationem nisi divina revelatione habere nequeo. Et ideo dixi: *credo, sed non more mathematico scio, omnia, quae Deus prophetis etc.,* quia firmiter credo, non vero mathematice scio, prophetas Dei intimos consiliarios et legatos fuisse fidos; adeo ut in iis, quae ego affirmavi, nulla omnino sit contradictio, quum e contrario ab altera parte haud paucae inveniantur.

Reliquum tuae epistolae, nempe ubi dicis: *denique ens summe perfectum noverat etc.,* et deinde quod contra exemplum de veneno adfers, ac ultimo, quod appendicem et id, quod sequitur, spectat, dico hanc praesentem quaestionem non respicere.

Praefationem L. M. quod attinet, in ipsa certe simul ostenditur, quid Cartesio adhuc probandum esset, ut solidam de libero arbitrio demonstrationem formaret, additurque, me contrariam fovere sententiam, et quomodo eam foveam: quam forte suo tempore indicabo. Nunc vero animus non est.

De opere vero super Cartesium nec cogitavi, nec ulteriorem eius gessi curam, postquam sermone Belgico prodiit; et quidem non sine ratione, quam hic recensere longum foret. Adeo ut nihil dicendum restet, quam me etc.

---

37. EPISTOLA XXXV.

Clarissimo viro B. D. S.

GUILIELMUS DE BLYENBERGH.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Mi domine et care amice,

Epistolam tuam 28. Ianuarii sriptam suo tempore accepi. Aliae occupationes praeter studia impediverunt, quo minus ad tuam citius responderim; et quoniam hic illic acribus tua referta est reprehensionibus, quid de ea iudicarem, vix sciebam. Nam in prima 5. Ianuarii exarata tam liberaliter amicitiam tuam ex animo mihi obtuleras, hac addita obte-

statione, meam non solum illo tempore scriptam, sed et subsequentes valde gratas fore; quin amice flagitabas, ut libere, si quas insuper movere possem difficultates, obiicerem, uti in mea 16. Ianuarii data prolixius paulo praestiti. Ad eam amicam et erudientem iuxta postulatum et promissum tuum exspectabam responsionem. Sed econtra talem, quae nimiam non redolet amicitiam, accepi; *nempe quod nullae demonstrationes, licet validissimae, apud me valent, quod mentem Cartesii non percipio, quod res spirituales nimium cum terrenis confundo etc., ita ut invicem epistolis diutius erudire nos non possemus.* Ad quae amice respondeo, me firmiter credere, te supra dicta melius me intelligere et assuetum magis esse, res corporeas a spiritualibus discernere. In metaphysica enim, quam ego inchoo, summum adscendisti gradum, et ideo, ut erudirer, favorem tuum captabam; nunquam vero existimabam, me obiectionibus libere factis offensionis causam praebiturum. Summas tibi ex animo ago gratias, quod tantum laborem in duabus epistolis exarandis, praecipue in secunda, suscepisti. Ex posteriore, quam ex priore, tuam mentem clarius percepi, et nihilo minus ei assensum praebere nequeo, nisi difficultates, quas adhuc in ea invenio, tollantur. Nec hoc offensionis causam dare potest. Nam illud vitium in intellectu nostro arguit, si veritati sine fundamento necessario assentimur. Licet tui veri essent conceptus, iis assensum praebere non licet, quam diu in me quaedam obscuritatis vel dubitationis rationes supersunt, quamvis dubitationes non ex re proposita, sed ex mei intellectus imperfectione orirentur. Et quia hoc abunde tibi notum est, aegre ferre non debes, si rursus quasdam formem obiectiones. Cogor ita facere, quam diu rem clare percipere nequeo; nam hoc in alium non fit finem, quam ad veritatem inveniendam, non vero ad tuam mentem praeter intentionem tuam detorquendam; et propterea ad haec pauca amicam peto responsionem. Dicis, *nihil ad essentiam rei amplius pertinere, quam id, quod divina voluntas potentiaque ei concedit et revera tribuit; et quum ad naturam hominis, qui appetitu libidinis ducitur, attendimus, praesentemque appetitum cum eo, qui in probis est, vel cum eo, quem ipse alias habuit, comparamus, affirmamus eum hominem meliore appetitu privatum esse, quia tunc isti virtutis appetitum competere iudicamus. Quod facere non possumus, si ad naturam divini decreti et intellectus attendimus; nam eo respectu melior ille appetitus non*

magis ad naturam istius hominis eo tempore, quam ad naturam diaboli aut lapidis pertinet etc. Licet enim Deus praeteritum et praesentem Adami statum sciret, non idcirco Adamum praeterito statu privatum esse intelligebat, hoc est, praeteritum ad suam praesentem naturam pertinere etc. Ex quibus verbis clare sequi videtur, iuxta tuam sententiam nihil aliud ad essentiam pertinere, quam quod eo momento, quo percipitur, res habet, hoc est, si me voluptatis desiderium tenet, illud desiderium ad meam illo tempore pertinet essentiam, et si me non tenet, illud *non-disiderium* ad meam eo, quo non desidero, tempore essentiam pertinet. Unde infallibiliter consequitur, me tum respectu Dei aeque perfectionem in meis operibus includere (solummodo gradu differentibus), quando voluptatum cupiditate, quam quando ea non teneor; quando omnis generis scelera perpetro, quam quando virtutem ei iustitiam exerceo. Ad meam enim essentiam eo tempore tantum duntaxat, quantum operor, pertinet. Nec enim plus, nec minus, secundum tuam positionem, operari possum, quam quantum revera accepi perfectionis, quia voluptatum scelerumque cupiditas ad meam eo tempore, quo facio, pertinet essentiam, et eo tempore illam, non vero maiorem, a divina potentia accipio. Exigit ergo divina potentia eiusmodi duntaxat opera. Et ita ex tua positione clare videtur sequi, Deum scelera una eademque ratione velle, qua ea vult, quae tu nomine virtutis insignis. Ponamus iam, quod Deus ut Deus, non vero ut iudex, piis et impiis talem et tantum essentiae largitur, quantum vult, ut illi efficiant; quaenam rationes dantur, ut unius opus non eodem modo, quam alterius velit? Nam quoniam unicuique ad opus suum qualitatem concedit, sequitur utique, quod, quibus minus largitus est, eadem ratione tantum ab ipsis petit, quantum ab illis, quibus plus dedit; et per consequens Deus sui ipsius respectu maiorem minoremve nostrorum operum perfectionem, voluptatum et virtutum cupiditatem eodem modo exigit: adeo ut, qui scelera patrat, necessario eadem patrare debeat, quia nihil aliud ad suam eo tempore essentiam spectat; ut is, qui virtutem exercet, ideo virtutem exercet, quia Dei potentia voluit, ut ad suam eo tempore essentiam id pertineret. Rursum mihi videtur Deus aeque et eodem modo scelera, quam virtutem velle; quatenus autem utraque vult, tam huius, quam illius est causa, ipsique eatenus grata esse debent. Quod de Deo concipere durum est.

Dicis, ut video, probos Deum colere. Verum ex tuis scriptis nihil aliud percipio, quam quod Deo servire tantum sit talia efficere opera, quae Deus, ut operaremur, voluit. Idem adscribis impiis et libidinosis. Quaenam ergo est differentia respectu Dei inter proborum et improborum cultum? Ais etiam, probos Deo servire et serviendo continuo perfectiores evadere. Sed non percipio, quid per τὸ *perfectiores evadere* intelligas, nec quid significet τὸ *continuo perfectiores evadere.* Nam et impii et pii suam essentiam et conservationem aut continuam creationem a Deo ut Deo, non vero ut iudice nanciscuntur, voluntatemque eius iuxta Dei decretum utrique eodem modo exsequuntur. Quaenam ergo differentia respectu Dei inter utrosque potest esse? Nam τὸ *perfectiores continuo evadere* non ex opere, sed ex Dei voluntate fluit; adeo ut, si impii per opera sua imperfectiores fiunt, illud non fluat ex operibus, sed ex sola Dei voluntate; et utrique voluntatem Dei tantum exsequuntur. Nequit ergo in his duobus ratione Dei dari discrimen. Quaenam sunt ergo rationes, ut hi per opus suum continuo perfectiores, illi vero deteriores evadant?

Sed vero discrimen operis horum supra alterorum opus in hoc ponere videris, quod hoc opus plus perfectionis, quam illud includit. In his tuum vel meum certo confido latere errorem. Nam nullam in tuis scriptis reperire licet regulam, secundum quam res magis minusve perfecta dicitur, quam quando plus minusve habet essentiae. Si iam haec sit perfectionis regula, sunt igitur scelera Dei respectu ei aeque ac opera proborum grata. Nam Deus ea ut Deus, hoc est, sui respectu eodem modo vult, quia utraque ex Dei fluunt decreto. Si haec sit sola perfectionis regula, errores non nisi improprie tales dici possunt. Sed revera nulli errores, nulla dantur scelera: et quicquid est, illam tantummodo et talem, quam Deus dedit, essentiam complectitur, quae semper, utcumque ea se habeat, perfectionem involvit. Me hoc clare non posse percipere, fateor, et tu quaerenti, an occidere Deo aeque placeat, ac eleemosynas largiri; an furtum committere, Dei respectu, aeque bonum sit, ac iustum esse, condona. Si neges, quaenam sunt rationes? Si affirmes, quae apud me existunt rationes, quibus moverer, ut hoc opus, quod tu virtutem appellas, magis quam aliud operarer? Quaenam lex magis hoc, quam illud prohibet? Si ipsam nomines virtutis legem, fatendum mihi certe est, me nullam apud te reperire, iuxta quam

virtus moderanda et ex qua cognoscenda sit. Quicquid enim est, a Dei voluntate inseparabiliter dependet, et per consequens et hoc et illud ex aequo virtuosum est. Et quid tibi virtus vel lex virtutis sit, non capio. Ideo etiam quod asseris, nos ex amore virtutis debere operari, non intelligo. Dicis quidem, te scelera et vitia omittere, quia ea cum singulari tua natura pugnant, et te ab divina cognitione et amore seducunt; verum nullam horum in omnibus tuis scriptis invenio vel regulam vel probationem. Quin excusa me, si contrarium ex illis sequi dicam. Omittis ea, quae vitia appello, quia cum singulari tua natura pugnant, non autem quia vitia complectuntur: omittis ea, quemadmodum cibis, a quo natura nostra abhorret, relinquitur. Certe qui mala omittet, eo quod sua natura ab eis abhorret, parum de virtute gloriari poterit.

Hic iam rursum quaestio moveri potest: an, si daretur animus, cum cuius singulari natura non pugnaret, sed conveniret, voluptates sceleraque patrare, an, inquam, ratio virtutis sit, quae ipsum ad virtutem praestandam malumque omittendum moveret? Sed qui fieri potest, ut quis cupiditatem voluptatis amitteret, quum eius cupiditas eo tempore de sua sit essentia, ipsamque iam modo acceperit, neque dimittere possit?

Hanc etiam consequentiam in tuis scriptis non video, quod nimirum eae actiones, quas scelerum nomine insignio, te a Dei cognitione et eius amore seducerent. Nam voluntatem Dei tantum exequutus es, neque amplius praestare poteras, quia ad tuam isto tempore essentiam constituendam a divina voluntate ac potentia nihil amplius datum erat. Quomodo sic determinatum ac dependens opus a divino amore aberrare facit? Aberrare est confusum et independens esse, et hoc secundum te est impossibile. Nam sive hoc sive illud, sive plus sive minus perfectionis edimus, illud ad esse nostram pro illo tempore immediate a Deo accipimus: quomodo ergo possumus aberrare? Vel ego, per errorem quid intelligatur, non capio. Attamen in hoc, inquam, solo causa vel mei vel tui erroris latere debet.

Hic multa alia dicerem et quaererem. Primo: an substantiae intellectuales alio modo, quam vitae expertes a Deo dependeant? Licet enim entia intellectualia plus essentiae, quam vita carentia involvant, annon utraque Deo Deique decreto ad suum motum in genere et ad talem motum in specie conservandum opus habent, et per consequens, qua-

tenus dependeant, annon una eademque ratione dependeant? Secundo: quia, quam ei D. des Cartes adsignavit, libertatem animae non concedis, quaenam sit differentia inter dependentiam intellectualium et anima carentium substantiarum? et si nullam volendi habent libertatem, quomodo tu eas a Deo dependere concipias? et quo pacto anima a Deo dependeat? Tertio: siquidem nostra anima non ea sit praedita libertate, anne nostra actio proprie Dei actio et nostra voluntas proprie Dei sit voluntas? Plura alia quaerere possem, sed tam multa a te petere non ausim: solummodo ad praecedentia responsum tuum brevi exspecto, an forte hoc medio adhibito sententiam tuam melius intelligam, ut postea de hac re coram tecum pluribus agerem. Ubi enim tuum nactus fuero responsum, Leydam profectus, si gratum sit, in transitu te salutabo. His nixus dico ex animo, tibi salute dicta, me manere

Dordraci 19. Febr. 1665.

tibi addictissimum atque officiosissimum

G. de Blyenbergh.

P. S. Nimia festinatione hanc inserere quaestionem oblitus sum: an quod alias nobis eveniret, prudentia nostra non impedire queamus.

---

38. EPISTOLA XXXVI.

Viro doctissimo ac ornatissimo Guilielmo de Blyenbergh

B. d. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Mi domine et amice,

Duas abs te hac septimana accepi epistolas; posterior 9. Martii exarata tantum ei inserviebat, ut me de priore 19. Februarii scripta et mihi Schiedamo missa certiorem redderet. In hac priore te de eo queri video, quod dixerim, *nullam apud te demonstrationem locum habere posse etc.,* quasi illud mearum rationum respectu, quia statim tibi non fecerunt satis, locutus fuerim; quod a mente mea longe

abest. Respiciebam propria tua verba, quae sic habent: *Et si quando post diutinam investigationem accideret, ut naturalis mea scientia videretur cum hoc verbo vel pugnare, vel non satis bene etc., illud verbum tantae apud me est authoritatis, ut conceptus, quos existimo clare percipere, mihi potius suspecti sint etc.;* adeo ut tua tantum verba breviter repetierim, nec propterea credo, me ulla in re irae causam praebuisse, eo magis, quod ea tanquam rationem adducebam, quibus magnum nostrum dissensum ostenderem.

Porro; quia in calce secundae epistolae scripseras, te tantummodo sperare et optare, ut in fide ac spe perseveres, atque reliqua, quae nobis invicem de intellectu naturali persuademus, tibi esse indifferentia; animo volvebam, uti et iam revolvo, meas nulli usui futuras, mihique ea de causa consultum magis esse, ut studia (quae alioqui tam diu intermittere cogor) non negligerem propter res, quae nullum fructum possunt largiri. Nec hoc primae epistolae meae contrariatur: quia ibi te ut merum philosophum, qui (sicuti haud pauci, qui se Christianos autumant, concedunt) nullum alium veritatis Lydium habet lapidem praeter naturalem intellectum, non vero theologiam, considerabam. Sed de hac re me aliter edocuisti, simulque ostendisti, quod fundamentum, cui nostram amicitiam superaedificare animus erat, non, ut arbitrabar, esset iactum.

Denique reliqua quod attinet, ea plerumque tali modo inter disputandum contingunt, ut propterea humanitatis limites non transgrediamur, et hac de causa in secunda tua epistola, nec non in hac his similia tanquam non animadversa praetermittam. Haec de tua offensione, ut, me ei nullam dedisse causam, ostenderem, multo minus me ferre haud posse, ut mihi quisquam obloquatur. Nunc, quo ad tuas obiectiones rursus respondeam, me converto.

Statuo ergo primo, Deum absolute et revera causam esse omnium, quae essentiam habent, quaecumque etiam illa sint. Si iam poteris demonstrare, malum, errorem, scelera etc. quicquam esse, quod essentiam exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris etc. causam esse. Videor mihi sufficienter ostendisse id, quod formam mali, erroris, sceleris ponit, non in aliquo, quod essentiam exprimit, consistere, ideoque dici non posse, Deum eius esse causam. Neronis verbi gratia matricidium, quatenus aliquid positivum comprehendebat, scelus non erat; nam facinus exter-

num fecit: simulque intentionem ad trucidandam matrem Orestes habuit, et tamen, saltem ita uti Nero, non accusatur. Quodnam ergo Neronis scelus? Non aliud, quam quod hoc facinore ostenderet se ingratum, immisericordem ac inobedientem esse. Certum autem est, nihil horum aliquid essentiae exprimere, et idcirco Deum eorum etiam non fuisse causam, licet causa actus et intentionis Neronis fuerit.

Porro velim hic notari, nos, dum philosophice loquimur, non debere phrasibus theologiae uti. Nam quia theologia Deum passim, nec temere, ut hominem perfectum repraesentat, propterea oportunum est, ut in theologia dicatur, Deum quicquam cupere, Deum taedio operibus improborum affici et proborum delectari. In philosophia vero, ubi clare percipimus, quod Deo illa attributa, quae hominem perfectum reddunt, tam aegre possunt tribui et adsignari, quam si ea, quae elephantum asinumve perficiunt, homini tribueremus; ibi haec et his similia verba nullum obtinent locum, nec ibi sine nostrorum conceptuum summa confusione ea usurpare licet. Quare philosophice loquendo dici nequit, Deum a quoquam quicquam petere, neque ei taediosum aut gratum quid esse; haec quippe omnia humana sunt attributa, quae in Deo locum non habent.

Notari tandem voluissem, quod, quamvis opera proborum (hoc est, eorum, qui claram Dei habent ideam, ad quam cuncta eorum opera, ut et cogitationes determinantur) et improborum (hoc est, eorum, qui Dei ideam haud possident, sed tantum rerum terrenarum ideas, ad quas eorum opera cogitationesque determinantur), et denique omnium eorum, quae sunt, ex Dei aeternis legibus et decretis necessario profluant continuoque a Deo dependeant, attamen non solum gradibus, sed et essentia ab invicem differunt. Licet etenim mus aeque ac angelus, et aeque tristitia ac laetitia a Deo dependeant, nequit tamen mus species angeli et tristitia species laetitiae esse. Hisce opinor me tuis obiectionibus (si eas probe intellexi, quippe interdum dubius haereo, num conclusiones, quas inde deducis, non differant ab ipsa propositione, quam demonstrare suscipis) respondisse.

Verum illud clarius patebit, si ad quaestiones propositas ex his fundamentis respondeam. Prima est: an occidere Deo adeo acceptum sit, ac eleemosynas elargiri? Altera est: an furari Dei respectu aeque bonum sit, ac iustum esse? Tertia denique est: an, si daretur animus, cum cuius singulari natura non pugnaret, sed conveniret, libidinibus ob-

temperare et scelera perpetrare, an in eo, inquam, ratio virtutis daretur, quae ipsi, ut bonum faceret et malum omitteret, persuaderet?

Ad primam hoc do responsum, me (philosophice loquendo) quid his verbis: *Deo acceptum esse* velis, nescire. Si roges: an Deus hunc non odio habeat, illum vero diligat? an Deum alius contumelia affecerit, alius favore prosecutus fuerit? respondeo: quod non. Si vero quaestio est: numne homines, qui occidunt et eleemosynas distribuunt, aeque probi et perfecti sint? rursus negando respondeo.

Ad secundam regero: si *bonum respectu Dei* inferat, iustum aliquid boni Deo praestare et furem aliquid mali, respondeo, neque iustum neque furem in Deo delectationem aut taedium posse causari. Si vero quaeratur: an utrumque illud opus, quatenus aliquid reale et a Deo causatum est, aeque sit perfectum? dico, si ad opera tantum animum advertamus et ad talem modum, posse fieri, ut utrumque aeque sit perfectum. Si igitur interroges: numne fur et iustus aeque sint perfecti beatique? respondeo: non. Per iustum namque eum intelligo, qui constanter cupit, ut unusquisque, quod suum est, possideat; quam cupiditatem ego in mea ethica (necdum edita) in piis ex clara, quam de se ipsis et Deo habent, cognitione necessario originem ducere, demonstro. Et quoniam eius generis cupiditatem fur non habet, necessario Dei et sui ipsius cognitione, hoc est, primario, quod nos homines beatos reddit, destituitur. Si tamen ulterius quaeras quid te queat movere, ut magis hoc opus, quod virtutem nuncupo, quam aliud facias? dico, me non posse scire, qua via ex infinitis Deus utatur, ut te ad hoc opus determinet. Posset esse, ut Deus tibi clare sui ideam impresserit, ut mundum oblivioni propter sui amorem traderes, reliquosque homines, sicut te ipsum, amares; et perspicuum est huiusmodi animi constitutionem cum caeteris omnibus, quae malae vocantur, pugnare et ea de causa in uno subiecto non posse esse. Porro fundamenta ethices explicandi et etiam cuncta mea dicta demonstrandi non est hic locus, quia tantum in eo sum, ut ad quaestiones tuas responsum dem et eas a me avertam arceamque.

Quantum denique tertiam quaestionem attinet, ea contradictionem supponit, mihique aeque videbatur, ac si quis rogaret: Si melius cum alicuius natura conveniret, ut se ipsum suspenderet, an rationes darentur, ut se non suspenderet? Verum, eiusmodi dari naturam, sit possibile. Tunc

affirmo (etiamsi liberum arbitrium concederem, sive non concederem), si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quam mensae suae accumbentem, eum stultissime agere, si se ipsum non suspenderet; et is, qui clare videret, se scelera patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtutem sectando posse frui, is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent.

Ad aliam quaestionem, quam calci epistolae addidisti, quia una hora vel centum eius generis quaerere possemus, nec tamen nunquam ad conclusionem unius perveniremus, et ipse responsionem non adeo urges, non respondebo. Hoc tempore tantum dicam etc.

---

39. EPISTOLA XXXVII.

Viro clarissimo B. D. S.

GUILIELMUS DE BLYENBERGH.

Responsio ad praecedentem.

Versio

Mi domine et amice,

Ubi tua honorabar praesentia, ut in ea perseverarem, non tempus, multo minus memoria permittebat, ut quae colloquentes tractavimus, ei mandarem; licet ego quam primum a te discesseram, omnes memoriae vires, quo audita retinerem, colligerem. In proximum ergo profectus locum tuas opiniones chartae mandare conabar. Sed experiebar tunc, me revera ne quartam quidem tractatorum partem retinuisse; adeo ut tibi sim excusandus, si adhuc semel, tantum quaerendo de iis, in quibus mentem tuam vel non bene perceperim, vel non bene retinuerim, tibi molestus sim. Optem, ut hunc laborem aliquo beneficio tibi compensandi facultas daretur.

Primum erat: quomodo, ubi principia et cogitata tua metaphysica lego, quae tua quaeque Cartesii sit sententia, internoscere possim?

Secundum: an proprie detur error, et in quo consistat?

Tertium: qua ratione statuas, voluntatem non esse liberam?

Quartum, quid his verbis, quae L. M. in praefatione tuo nomine scripsit, intelligas, nempe: *Quum contra author noster admittat quidem, in rerum natura esse substantiam cogitantem, attamen neget, illam constituere essentiam mentis humanae, sed statuat, eodem modo, quo extensio nullis limitibus determinata est, cogitationem etiam nullis limitibus determinari: adeoque quemadmodum corpus humanum non est absolute, sed tantum certo modo secundum leges naturae extensae per motum et quietem determinata extensio; sic etiam mentem sive animam humanam non esse absolute, sed tantum secundum leges naturae cogitantis per ideas certo modo determinatam cogitationem; quae necessario dari concluditur, ubi corpus humanum existere incipit.* Unde sequi videtur, sicut corpus humanum ex millenis compositum est corporibus, ita etiam humanam mentem ex millenis constare cogitationibus; et quemadmodum humanum corpus in millena resolvitur unde componebatur corpora, sic etiam mentem nostram, ubi corpus deserit, in tam multiplices ex quibus constabat cogitationes resolvi. Et sicuti resolutae humani nostri corporis partes non amplius unitae manent, sed alia corpora inter ea se insinuant, ita sequi quoque videtur, mente nostra dissoluta illas innumeras cogitationes, quibus constabat, non amplius combinatas, sed divisas esse; et quemadmodum corpora soluta corpora quidem manent, sed non humana, ita a morte quoque nostram substantiam cogitantem quidem resolvi, ut cogitationes vel substantiae cogitantes maneant, non vero ita, ut essentia erat earum, quum mens humana dicebantur. Unde mihi videtur, ac si statueres, substantiam hominis cogitantem multari et instar corporum resolvi, quin imo quasdam ita, ut de impiis (ni me fallat memoria) affirmabas, omnino perire, nullamque sibi retinere cogitationem reliquam. Et sicut D. des Cartes, ut L. M. habet, mentem esse substantiam absolute cogitantem tantum praesupponit, ita et tu et L. M. praesupponitis maximam partem, ut mihi videmini. Quare tuam hoc in negotio mentem clare non percipio.

Quintum est, quod tam in colloquio, quam in postrema tua epistola 13. Martii scripta statuis, ex clara Dei et nostri cognitione oriri constantiam, qua, ut quilibet suum sibi habeat, cupimus. Verum hic explicandum restat, qua ratione Dei et nostri cognitio in nobis constantem voluntatem pro-

ducat, ut unusquisque, quod suum est, possideat, hoc est, qua via id ex Dei cognitione fluat, vel nos obstringat, ut virtutem amemus et ea negligamus opera, quae vitia dicimus; et unde procedat (quandoquidem occidere et furari iuxta te aeque quid positivum, ac eleemosynas dare comprehendant), cur caedem committere non tantum perfectionis, beatitudinis et acquiescentiae, quantum eleemosynas distribuere involvat. Dices forte, ut in postrema, quae 13. Martii consignata est, hanc quaestionem ad ethicam spectare, eamque inibi a te moveri. Verum quum sine huius quaestionis, ut et praecedentium elucidatione, ego tuam nequeam percipere mentem, quin semper absurditates supersint, quas conciliare non possum, amice rogo, ut latius mihi ad eas respondeas ac praecipuas quasdam definitiones, postulata et axiomata, quibus tua ethica et haec imprimis quaestio innititur, proponas et explanes. Forte, quia labor deterret, te excusabis; verum ut meae satisfacias petitioni saltem hac vice flagito, eo quod absque ultimae quaestionis solutione mentem tuam nunquam recte sim percepturus. Optem, ut laborem tuum aliquo beneficio compensare liceret. Tempus duarum triumve septimanarum praescribere non audeo; tantum ut ante iter tuum Amstelaedamense ad has responsum des, requiro. Hoc ubi praestiteris, me tibi summopere devincies, egoque ostendam me esse et permanere,

Dordraci 27. Martii 1665.

mi domine,

tuum ad quaevis officia paratissimum

G. DE BLYENBERGH.

---

40. EPISTOLA XXXVIII.

Humanissimo ornatissimoque viro Guil. de Blyenbergh

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

MI DOMINE ET AMICE,

Ubi tua 27. Martii ad me data mihi tradebatur, ut Amstelaedamum proficiscerer, in procinctu stabam. Quare, ubi

dimidium eius perlegeram, domi relinquebam, donec rediissem, ut tum responderem; quoniam putabam, eam nihil nisi quaestiones ad primam spectantes controversiam comprehendere. Ego vero postea eam perlegens longe aliud eius argumentum esse deprehendebam, in eaque non modo probationem eorum, quae in praefatione mearum demonstrationum geometricarum in Cartesii principia curavi scribi, eo tantum fine, ut meam sententiam cuilibet indicarem, non vero probarem ut hominibus persuaderem; sed etiam magnam ethices partem, quae, ut cuivis notum, metaphysica et physica fundari debet, desiderari. Qua de causa ut tuis facerem satis quaestionibus, a me impetrare non potui; sed occasionem exspectare volui, quo amicissime coram, ut postulato desistas, a te peterem, meae negationis rationem darem et denique ostenderem, eas ad primae nostrae controversiae solutionem non facere, sed econtra maximam partem a solutione istius litis pendere. Tantum ergo abest, ut mea opinio, rerum necessitatem spectans, sine iis non possit percipi; quia hac revera percipi nequeunt, antequam ea in antecessum intelligatur. Antequam vero offerebatur occasio, hac hebdomada alterum adhuc mihi tradebatur epistolium, quod aliquam displicentiam ex nimia mora prae se ferre videtur. Et ideo haec pauca ad te scribere necessitas me coëgit, ut de proposito et decreto meo certiorem, ut iam reddidi, te redderem. Spero te, negotio perpenso ultro a tua petitione destiturum, et tamen animum in me propensum servaturum. Ego a mea parte pro viribus meis in omnibus demonstrabo, me esse etc.

---

41. EPISTOLA XXXIX.

Viro amplissimo ac prudentissimo ******

B. D. S.

Versio.

Amplissime vir,

Demonstrationem unitatis Dei, hinc nimirum, quod eius natura necessariam involvit existentiam, quam postulabas, et ego in me recipiebam, ante hoc tempus ob quas-

dam occupationes mittere non potui. Ut ergo eo deveniam, praesupponam

I. Veram uniuscuiusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere. Et hinc sequitur

II. Nullam definitionem aliquam multitudinem vel certum aliquem individuorum numerum involvere vel 'exprimere; quandoquidem nil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit. Ex. gr. definitio trianguli nihil aliud includit, quam simplicem naturam trianguli; at non certum aliquem triangulorum numerum: quemadmodum mentit definitio, quod ea sit res cogitans, vel Dei definitio, quod is sit ens perfectnm, nihil aliud, quam mentis et Dei naturam includit; at non certum mentium vel deorum numerum.

III. Uniuscuiusque rei existentis causam positivam, per quam existit, necessario dari debere.

IV. Hanc causam vel in natura et in ipsius rei definitione (quia scilicet ad ipsius naturum existentia pertinet, vel eam necessario includit) vel extra rem ponendam esse.

Ex his praesuppositis sequitur, quod si in natura certus aliquis individuorum numerus existat, una pluresve causae dari debeant, quae illum iuste nec maiorem, nec minorem individuorum numerum producere potuerunt. Si, exempli gratia, in rerum natura viginti homines existant (quos omnis confusionis vitandae causa simul ac primos in natura esse supponam), non satis est, causam humanae naturae in genere investigare, ut rationem, cur viginti existant, reddamus; sed etiam ratio investiganda est, cur nec plures, nec pauciores, quam viginti homines existant. Nam (iuxta tertiam hypothesin) de quovis homine ratio et causa, cur existat, reddenda est. At haec causa (iuxta secundam et tertiam hypothesin) nequit in ipsius hominis natura contineri; vera enim hominis definitio numerum viginti hominum non involvit. Ideoque (iuxta quartam hypothesin) causa existentiae horum viginti hominum, et consequenter uniuscuiusque sigillatim, extra eos dari debet. Proinde absolute concludendum est, ea omnia, quae concipiuntur numero multiplicia existere, necessario ab externis causis, non vero propriae suae naturae vi produci. Quoniam vero (secundum hypothesin) necessaria existentia ad Dei naturam pertinet, eius vera definitio necessariam quoque existentiam ut includat, necessum est; et propterea ex vera eius definitione necessaria eius existentia concludenda est. At ex vera eius definitione (ut iam ante ex secunda et tertia hypothesi demonstravi) necessaria

multorum deorum existentia non potest concludi. Sequitur ergo unici Dei solummodo existentia. Q. E. D.

Haec, amplissime vir, mihi hoc tempore optima visa fuit methodus ad propositum demonstrandum. Hoc ipsum antehac aliter demonstravi, distinctionem essentiae et existentiae adhibendo: quia vero ad id, quod mihi indicasti, attendo, hanc tibi libentius mittere volui. Spero tibi faciet satis, tuumque super ea iudicium praestolabor, et interea temporis manebo etc.

Voorburgi 7. Ianuar. 1666.

---

42. EPISTOLA XL.

Viro amplissimo ac prudentissimo *******

B. D. S.

Versio.

Amplissime vir,

Quod in tua epistola 10. Febr. ad me data aliquo modo mihi erat obscurum, in ultima 30. Martii scripta optime enucleasti. Quoniam igitur, quae proprie tua sit sententia, novi, statum quaestionis talem, qualem eum concipis, ponam: an scilicet non nisi unum sit ens, quod sua sufficientia vel vi subsistit? Quod non tantum affirmo, sed etiam demonstrare in me suspicio, hinc nimirum, qnod eius natura necessariam involvit existentiam; licet hoc ipsum facillime ex Dei intellectu (quemadmodum ego in propos. 11. demonstrationum mearum geometricarum in Cartesii Principia praestiti) aut ex aliis Dei attributis demonstrare licet. Rem ergo ut aggrediamur, in antecessum breviter ostendam, quas proprietates ens necessariam includens existentiam habere debeat: nimirum

I. Id esse aeternum. Si enim determinata duratio ei attribueretur, ens istud extra determinatam durationem ut non existens, vel ut necessariam non involvens existentiam conciperetur, quod definitioni suae repugnat.

II. Id simplex, non vero ex partibus compositum esse. Partes namque componentes natura et cognitione priores

sint oportet, quam id, quod compositum est; quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet.

III. Id non determinatum, sed solum infinitum posse concipi. Quippe si istius entis natura determinata esset et etiam determinata conciperetur, illa natura extra eos terminos ut non existens conciperetur, quod cum definitione sua quoque pugnat.

IV. Id indivisibile esse. Si enim esset divisibile, in partes vel eiusdem vel diversae naturae dividi posset. Si hoc, destrui et ita non existere posset, quod definitioni adversum est; et si illud, pars quaelibet necessariam per se existentiam includeret, et hoc pacto unum sine alio existere, et per consequens concipi, et propterea illa natura ut finita comprehendi posset, quod per antecedens definitioni adversatur. Hinc videre est, quod, si eiusmodi enti aliquam velimus adscribere imperfectionem, statim in contradictionem incidamus. Nam sive imperfectio, quam tali vellemus affingere naturae, in quodam defectu aut terminis quibusdam, quos istiusmodi natura possideret, vel in aliqua mutatione, quas virium defectu a causis externis pati posset, sita esset; eo semper redigemur, eam naturam, quae necessariam involvit existentiam, non existere, vel haud necessario existere. Et idcirco concludo:

V. Id omne, quod necessariam includit existentiam, nullam in se habere posse imperfectionem, sed meram debere exprimere perfectionem.

VI. Porro, quoniam non nisi ex perfectione provenire potest, ut aliquod ens sua sufficientia et vi existat, sequitur, si supponamus, ens, quod non omnes exprimit perfectiones, sua natura existere, etiam nos debere supponere illud quoque ens existere, quod omnes comprehendit in se perfectiones. Si enim minori potentia praeditum sua sufficientia, quanto magis aliud maiori potentia praeditum existit.

Ut denique ad rem accedamus, affirmo, non nisi unicum posse ens esse, cuius existentia ad suam naturam pertinet; illud nimirum ens tantum, quod omnes in se habet perfectiones, quodque D e u m nominabo. Quippe si aliquod ponatur ens, ad cuius naturam existentia pertinet, illud ens nullam in se continere imperfectionem, sed omnem exprimere debet perfectionem (per notam 5.); et propterea natura illius entis ad Deum (quem per notam 6. etiam existere statuere debemus) pertinere debet, quia omnes perfectiones, nullas vero imperfectiones in se habet. Nec extra Deum

existere potest; nam si vel extra Deum existeret, una eademque natura, quae necessariam involvit existentiam, duplex existeret; quod iuxta antecedentem demonstrationem est absurdum. Ergo nihil extra Deum, sed solus Deus est, qui necessariam involvit existentiam. Quod erat demonstrandum.

Haec sunt, amplissime vir, quae hoc tempore ad hanc rem demonstrandam in medium proferre scio. Optem, ut tibi demonstrare liceat, me esse etc.

Voorburgi die 10. Aprilis 1666.

---

43. EPISTOLA XLI.

Viro amplissimo ac prudentissimo *******

B. D. S.

Versio.

Amplissime vir,

Ad tuam (in causa fuit impedimentum aliquod) nono decimo Maii datam citius respondere non licuit. Quia vero te tuum super demonstratione mea tibi missa suspendere iudicium, quantum ad maximam partem, deprehendi (propter obscuritatem, credo, quam in ea reperis), sensum eius clarius hic explicare conabor.

Primo ergo quatuor proprietates, quas ens sua sufficientia aut vi existens habere debet, enumeravi. Has quatuor reliquasque his similes in nota quinta ad unam redegi. Deinde ut omnia ad demonstrationem necessaria ex solo supposito deducerem, in sexta ex data hypothesi Dei existentiam demonstrare conatus sum; et inde denique, nihil amplius (ut notum) nisi simplicem verborum sensum praesupponendo, quod petebatur, conclusi.

Hoc breviter meum propositum, hic scopus fuit. Iam uniuscuiusque membri sensum sigillatim explanabo, ac primum a praemissis ordiar proprietatibus.

In prima nullam invenis difficultatem, nec aliud quid, sicut et secunda, est, quam axioma. Per simplex enim nihil, nisi quod non est compositum, intelligo, sive ex partibus natura differentibus aut ex aliis natura convenientibus componatur. Demonstratio certe universalis est.

Sensum tertiae (quantum ad hoc, quod si ens sit cogitatio, id in cogitatione, si vero sit extensio, in extensione non determinatum, sed solummodo indeterminatum concipi potest) optime percepisti, quamvis te conclusionem percipere neges; quae tamen hoc nititur, quod sit contradictio, aliquid, cuius definitio existentiam includit, aut (quod idem est) existentiam affirmat, sub negatione existentiae concipere. Et quoniam determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae eiusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat; sequitur id, cuius definitio existentiam affirmat, non determinatum posse concipi. Ex. gr. si terminus *extensionis* necessariam includit existentiam, aeque extensionem sine existentia, ac existentiam sine extensione impossibile erit concipere. Hoc si ita statuatur, determinatam extensionem concipere impossibile quoque erit. Si enim ea determinata conciperetur, propria sua natura esset determinanda, nempe extensione: et haec extensio, qua determinaretur, deberet sub existentiae negatione concipi; id quod iuxta hypothesin manifesta est contradictio.

In quarta nihil aliud volui ostendere, quam tale ens nec in partes eiusdem, nec in partes diversae naturae posse dividi, sive eae, quae diversae sunt naturae, necessariam existentiam, sive minus involvunt. Si enim, inquiebam, posterius hoc locum obtineret, posset destrui, quoniam rem destruere est illam in eiusmodi partes resolvere, ut nulla earum omnium naturam totius exprimat: si vero prius locum haberet, cum tribus iam declaratis pugnaret proprietatibus.

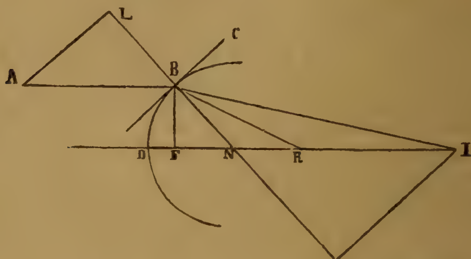
In quinta solummodo praesupposui, perfectionem in τῷ *esse* et imperfectionem in privatione τοῦ esse consistere. Dico *privationem;* quamvis enim ex. gr. extensio de se cogitationem neget, nulla tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Hoc vero, si nimirum extensione destitueretur, in ea imperfectionem argueret, ut revera fieret, si esset determinata; similiter si duratione, situ etc. careret.

Sextam absolute concedis; et tamen dicis, tuam difficultatem (quare scilicet non plura entia per se existentia, natura autem differentia possent esse; quemadmodum cogitatio et extensio diversa sunt, ac forte propria sufficientia subsistere possunt) totam superesse. Hinc non aliud iudicare valeo, quam te eam longe alio ac ego sensu capere. Confido me perspicere, quo eam sensu intelligas; ego tamen, ne tempus perdam, meum tantum declarabo sensum. Dico ergo, quantum ad sextam attinet, si ponamus aliquid, quod

in suo genere solummodo indeterminatum et perfectum est, sua sufficientia existere, quod etiam existentia entis absolute indeterminati ac perfecti concedenda erit; quod ens ego Deum nuncupabo. Si ex. gr. statuere volumus, extensionem aut cogitationem (quae quaelibet in suo genere, hoc est, in certo genere entis, perfectae esse queunt) sua sufficientia existere; etiam existentia Dei, qui absolute perfectus est, hoc est, entis absolute indeterminati erit concedenda. Hic loci, quod modo dixi, notari vellem, quantum vocabulum *imperfectionis* spectat, nimirum illud significare rei alicui quicquam deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet. Ex. gr. extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest; nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia maior non evadit. Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicetur, quandoquidem eius natura nihil tale exigit, quae in extensione sola consistit, hoc est, in certo entis genere: quo respectu tantum determinata aut indeterminata, imperfecta aut perfecta dicenda est. Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente, quod absolute indeterminatum est, eius etiam natura exigit id omne, quod *τὸ esse* perfecte exprimit; eo quod eius natura alias determinata et deficiens esset. Haec quum ita se habeant, sequitur, non nisi unum ens, Deum scilicet, posse esse, quod propria vi existit. Si etenim, verbi causa, ponamus, quod extensio existentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectionem, sed perfectionem exprimat, opus est. Ideo extensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei naturam exprimit; quia Deus est ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. Hocque, quod (pro lubitu) de extensione dicitur, de omni eo, quod ut tale statuere volemus, affirmandum quoque erit. Concludo ergo, nt in praecedenti mea epistola, nihil extra Deum, sed Deum solum sua sufficientia subsistere. Credo haec sufficere ad sensum praecedentis declarandum; tu vero melius de eo iudicium ferre poteris.

Hisce finirem: verum quia, ut mihi novae ad polienda vitra scutellae fabricentur, animus est, tuum hac in re consilium audire exoptem. Non video, quid vitris convexo-concavis tornandis proficiamus. Convexa plana econtra utiliora ut sint necesse est, si bene calculum subduxi. Nam si (facilitatis gratia) ponamus rationem refractionis esse ut

3 ad 2, et literas in hac apposita figura, ut eas in parva tua dioptrica locas, appingamus, invenietur ordinata aequatione, NI, quae dicitur $z = \sqrt{\frac{9}{4} zz - xx} - \sqrt{1 - xx}$. Unde sequitur: si $x = 0$, erit $z = 2$, quae tunc etiam est longissima; et si $x = \frac{3}{5}$, erit $z = \frac{43}{25}$, vel paulo amplius: si nimirum supponimus radium BI secundam non pati refractionem, quando ex vitro versus I tendit.



Statuamus vero iam, eum ex vitro prodeuntem in plana superficie BF refringi, et non versus I, sed versus R tendere. Quando ergo lineae BI et BR in eadem sunt ratione, in qua est refractio, hoc est (ut hic supponitur) ut 3 ad 2; et si quando tunc tenorem sequimur aequationis, venit pro $NR = \sqrt{zz - xx} - \sqrt{1 - xx}$. Et si iterum, ut ante, ponimus $x = 0$, erit $NR = 1$, hoc est, aequalis semidiametro. Si vero $x = \frac{3}{5}$, erit $NR = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Id quod ostendit hunc focum alio minorem esse, licet tubus opticus per integram semidiametrum sit minor; adeo ut, si telescopium aeque longum fabricaremus, ac est DI, faciendo semidiametrum $= 1\frac{1}{2}$, et BF, eadem manente apertura, focus multo minor sit futurus. Ratio insuper, cur convexo-concava vitra minus placeant, est, quod praeterquam quod dupliccm laborem et sumptum exigunt, radii, quandoquidem non omnes ad unum idemque tendunt punctum, nunquam in superficiem concavam perpendiculariter incidant. Verum quum non dubitem, quin haec iam olim perpenderis ac magis accurate ad calculos revocaveris, et denique rem ipsam determinaveris, ideo tuum iudicium consiliumque hac de re exquiro etc.

---

44. EPISTOLA XLII.

Doctissimo expertissimoque viro I. B.

B. D. S.

Doctissime vir, amice singularis,

Ad ultimas tuas literas, dudum a me acceptas, antehac respondere non potui; ita variis occupationibus et sollicitudinibus impeditus fui, ut vix tandem me expedire potuerim. Nolo tamen, quandoquidem animum aliquantisper recipere licet, meo afficio deesse; sed tibi quam primum maximas agere gratias volo pro amore atque officio erga me tuo, quod saepius opere, iam vero literis etiam satis superque testatus es etc. Transeo ad tuam quaestionem, quae sic se habet, nempe: *an aliqua detur aut dari possit methodus talis, qua inoffenso pede in praestantissimarum rerum cogitatione sine taedio pergere possimus? an vero, quemadmodum corpora nostra, sic etiam mentes casibus obnoxiae sint, et fortuna magis, quam arte cogitationes nostrae regantur?* Quibus me satisfacturum puto, si ostendam, quod necessario debeat dari methodus, qua nostras claras et distinctas perceptiones dirigere et concatenare possumus, et quod intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius. Quod quidem ex hoc solo constat, quod una clara et distincta perceptio, aut plures simul possunt absolute esse causa alterius clarae et distinctae perceptionis. Imo omnes clarae et distinctae perceptiones, quas formamus, non possunt oriri nisi ab aliis claris et distinctis perceptionibus, quae in nobis sunt, nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt. Unde sequitur, quas claras et distinctas perceptiones formamus, a sola nostra natura eiusque certis et fixis legibus pendere, hoc est, ab absoluta nostra potentia, non vero a fortuna, hoc est, a causis quamvis certis etiam et fixis legibus agentibus, nobis tamen ignotis et a nostra natura et potentia alienis. Quod ad reliquas perceptiones attinet, eas a fortuna quam maxime pendere fateor. Ex his igitur clare apparet, qualis esse debeat vera methodus et in quo potissimum consistat, nempe in sola puri intellectus cognitione, eiusque naturae et legum; quae ut acquiratur, necesse est ante omnia distinguere inter in-

tellectum et imaginationem, sive inter veras ideas et reliquas, nempe fictas, falsas, dubias et absolute omnes, quae a sola memoria dependent. Ad haec intelligendum, saltem quoad methodus exigit, non est opus, naturam mentis per primam eius causam cognoscere, sed sufficit, mentis sive perceptionum historiolam concinnare modo illo, quo Verulamius docet. Et his paucis puto me veram methodum explicuisse et demonstrasse, simulque viam ostendisse, qua ad eam perveniamus. Superest tamen te monere, ad haec omnia assiduam meditationem et animum propositumque constantissimum requiri, quae ut habeantur, apprime necesse est, certum vivendi modum et rationem statuere et certum aliquem finem praescribere. Sed de his impraesentiarum satis etc.

Voorburgi 10. Iun. 1666.

---

45. EPISTOLA XLIII.

Ornatissimo viro I. v. M.

B. D. S

Versio.

Ornatissime vir,

Dum hic solitarius in agro vitam ago, quaestionem, quam mihi aliquando proposuisti, mecum volvi, eamque simplicem valde deprehendi. Universalis demonstratio hoc nititur fundamento: quod is iustus sit lusor, qui suam lucrandi aut perdendi sortem seu exspectationem cum adversarii sorte aequalem ponit. Haec aequalitas consistit in sorte et in pecunia, quam adversarii deponunt ac periclitantur; hoc est, si sors utrimque est aequalis, quilibet etiam aequales nummos deponere et periclitari debet; si vero sors sit inaequalis, unus eo plus pecuniae deponere debet, quo sua sors maior est, tuncque exspectatio utrimque aequalis et consequenter lusus aequus erit. Si enim ex. gr. A cum B ludens duas lucrandi exspectationes et perdendi unicam tantum, et econtra B solum unicam lucrandi exspectationem et duas habet amittendi, clare apparet, quod A tantum pro unaquaque sorte debet periclitari, quantum B pro sua periclitatur, hoc est, A debet duplum ipsius B periclitari.

Hoc ut adhuc clarius ostendamus, supponemus, tres A. B. C. aequali exspectatione inter se ludere et unumquemque aequalem pecuniae summam deponere. Manifestum est, quod, quia quivis aequales nummos deponit, unusquisque etiam non nisi tertiam partem periclitetur, ut duas tertias lucretur, quodque, quia quilibet contra duos ludit, quivis unam tantum lucrandi exspectationem, ac duas amittendi habet. Si statuamus, tertium horum ante lusum inchoatum, nempe C, lusione velle desistere, manifestum est, eum id duntaxat, quod deposuit, hoc est, tertiam partem debere recipere; et B si exspectationem ipsius C velit emere et illius in locum succedere; tantum debere, quantum C recepit. Huic negotio nequit sese A opponere: etenim ipsi perinde est, an cum una contra duas sortes duorum diversorum, lusorum an cum uno lusore aleam subeat. Hinc quum haec ita se habeant, sequitur, quod, si quis manum suam exerat, ut, si alter de duobus numeris unum coniiciat, eumque coniectura assequatur, certam nummorum summam lucretur, vel si econtrario aberret, aequalem summam perdat, quod, inquam, exspectatio utrimque aequalis est, nimirum tam ei, qui manum extendit, ut alter divinet, quam cui divinandi datur potestas. Porro si manum extendat, ut alter prima vice unum ex tribus numeris divinet et cum divinando certam pecuniae summam vincat, vel sin minus, dimidium istius pecuniae perdat, sors et exspectatio utrimque est aequalis. Similiter exspectatio quoque aequalis est, si is, qui manum exerit, alii bis coniiciendi copiam dat, ut si coniectura assequatur, certam summam sibi habeat, vel, si hallucinetur, duplo mulctetur. Sors et exspectatio aequalis quoque est, si ipsi concedit, ut de quatuor numeris ter coniecturam faciat ad quandam summam lucrandum, vel econtra perdendum ter, si errorem committat; vel quater ex quinque numeris, quo unum lucretur, aut quatuor perdat, et sic deinceps. Unde sequitur ei, qui dextram extendit, perinde esse, ut aliquis pro se toties, quoties vult, ex multis unum divinet numerum, si modo pro illis vicibus, quas coniicere suscipit, tantum ponit et periclitatur, quantum numeris vicium per numerorum summam divisus facit. Si verbi causa 5 sint numeri et cuidam semel tantum est divinandum, is $\frac{1}{5}$ contra $\frac{4}{5}$ alterius solum; si bis coniecturam faciet, tum $\frac{2}{5}$ contra $\frac{3}{5}$ alterius; si ter, $\frac{3}{5}$ contra $\frac{2}{5}$ alterius, et sic porro $\frac{4}{5}$ contra $\frac{1}{5}$, et $\frac{5}{5}$ contra $\frac{0}{5}$ periclitari debet. Et per consequens perinde ei est, qui veniam coniiciendi alicui

largitur, si exempli loco $\frac{1}{6}$ depositi duntaxat periclitetur, ut $\frac{5}{6}$ lucretur, an unus solus quinquies, vel an quinque homines singuli semel divinent, ut tua vult quaestio.

1. Octobr. 1666.

---

46. EPISTOLA XLIV.

Viro humanissimo atque prudentissimo I. I.

B. D. S.

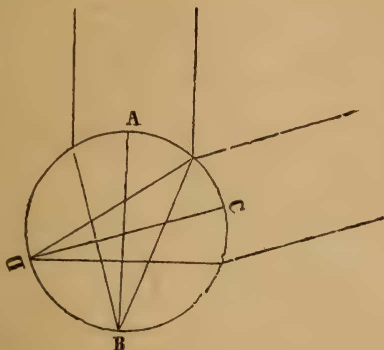
Versio.

Humanissime vir,

Varia obstacula in causa fuerunt, quo minus ad tuas non citius responderim. Quod de dioptrica Cartesii notasti, vidi et legi. Non aliam is causam, qua imagines in oculi fundo maiores minoresve formantur, quam radiorum decussationem considerat, qui ex diversis obiecti punctis veniunt, prout nimirum sese, vel propius vel remotius ab oculo, decussare incipiunt, ita ut ad anguli magnitudinem, quam hi radii efficiunt, quando se invicem in oculi superficie decussant, non attendat. Et licet ultima haec causa sit praecipua, quae in telescopiis notanda est, videtur tamen, hanc eum silentio praeterire voluisse; quandoquidem, ut coniicio, nullum illi perspectum erat medium eos radios, ex diversis punctis parallele prodeuntes, in totidem aliis punctis congregandi, et eam ob causam istum angulum non potuit mathematice determinare. Forte reticuit, ne usquam circulum aliis figuris ab se introductis praeferret. Non enim dubium est, quin hac in re cunctas alias figuras, quas invenire licet, circulus superet. Nam quia circulus idem ubique est, easdem ubique proprietates habet. Si exempli causa circulus ABCD hanc possideat proprietatem, ut radii omnes axi AB paralleli, a parte A venientes, ad eum modum in eius superficie refringantur, ut postea omnes simul in puncto B coëant; omnes quoque radii axi CD paralleli, a parte C venientes, ita in superficie refringentur, ut simul in puncto D conveniant: id quod de nulla alia figura affirmare licet hyperbolae ac ellipses infinitas habent diametros.

Ita ergo, ut scribis, se res habet; si nihil nisi oculi vel

telescopii longitudo attenditur, longissimos tubos opticos cogeremur fabricare, antequam res, quae in luna, tam distinctas, quam quae in terra sunt, possemus intueri. Sed,



ut dixi, praecipuum in anguli magnitudine consistit, quem radii ex variis punctis exeuntes in oculi superficie, quum ibi invicem decussant, efficiunt; hicque angulus maior quoque aut minor evadit, prout vitrorum in tubo collocatorum foci magis minusve differunt. Si animus huius rei demonstrationem videre gestit, eam transmittere, quando placuerit, paratus sum.

Voorburgi 3. Martii 1667.

---

47. EPISTOLA XLV.

Viro doctissimo atque prudentissimo I. I.

B. D. S.

Versio.

Humanissime vir,

Postrema tua huius mensis 14. die scripta recte mihi tradita fuit; ob varia vero impedimenta citius respondere non licuit. Conveni dominum Vossium de Helvetii negotio,

qui (ne omnia in hac epistola, quae collocuti sumus, narrem) effuse ridebat, quin mirabatur, quod ego de his nugis ex illo quaererem. Ego tamen hoc flocci faciens, ipsum aurificem, cuius cognomen est Brechtelt, qui aurum probaverat, adibam. Hic vero alium longe sermonem habuit, quam dom. Vossius, affirmans auri inter liquescendum et separandum pondus auctum esse, et tanto gravius esse redditum, quantum argenti pondus, quod separationis gratia crucibulo iniecerat, valebat; adeo ut firmiter crederet, hoc aurum, quod suum argentum in aurum transmutarat, aliquid singulare in se continere. Nec ille solus; sed diversi quoque alii domini, tum temporis praesentes, hoc ita sese habere experti sunt. Post haec ipsum adii Helvetium, qui mihi et aurum et crucibulum, interius etiam tum auro obductum, ostendebat narrabatque, se vix quartam grani hordeacei vel sinapis partem plumbo liquefacto iniecisse. Addebat, se totius negotii historiam brevi editurum, et porro referebat, quendam virum (quem eundem illum, qui se convenerat, rebatur) eandem operationem Amstelodaemi fecisse, de quo procul dubio audivisti. Haec de hac re potui resciscere.

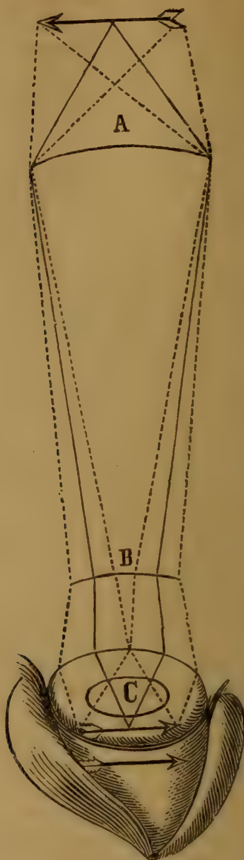
Scriptor libelli, cuius mentionem facis (in quo gloriatur, se demonstraturum esse, Cartesii rationes in tertia ac quarta meditatione prolatas, quibus Dei existentiam demonstrat, falsas esse) certo cum sua pugnabit umbra, magisque sibi, quam aliis nocebit. Cartesii, fateor, axioma aliquo modo est obscurum, uti et tu notasti, atque clarius veriusque ita dixisset: *Quod cogitandi potentia ad cogitandum non maior est, quam naturae potentia ad existendum et operandum.* Clarum hoc verumque est axioma, unde Dei existentia clarissime et efficacissime ex sua idea sequitur. Argumentum memorati auctoris, quod recenses, clare satis ostendit, se rem necdum intelligere. Est quidem verum, nos in infinitum, si hoc pacto quaestio in omnibus suis partibus solvitur, posse procedere; alioquin magna est stultitia. Si, exempli loco, aliquis interroget, per quam causam eiusmodi determinatum corpus moveatur; respondere licet, id ab alio corpore hocque rursus ab alio, et ita in infinitum progrediendo ad talem motum esse determinatum; hoc, inquam, respondere liberum est, quia duntaxat de motu quaestio est, et nos aliud corpus continuo ponentes sufficientem aeternamque istius motus causam assignamus. Sed si ego librum sublimibus meditationibus repletum nitideque scriptum in manibus plebeii cuiusdam conspiciam et ipsum rogem, unde

eum habeat librum, sique mihi, se eum ex alio libro alterius plebeii, qui quoque nitide scribere noverat, descripsisse, et sic in infinitum procedat, is mihi non facit satis. Nam non tantum de figuris ac ordine litterarum interrogo, de quibus tantum respondet, verum etiam de meditationibus et sensu, quem earundem compositio indicat; nihil ad haec in infinitum sic progrediens respondet. Quomodo hoc ideis applicari queat, facile eo, quod ego in Cartesii principiorum philosophiae geometrice a me demonstratorum axiomate 9. declaravi, percipi potest.

Pergo iam, ut ad secundam tuam epistolam nono Martii exaratam respondeam; in qua ulteriorem eius, quod in praecedenti mea de circulari figura scripseram, explicationem exigis. Poteris id facile capere, si modo animadvertere placet, omnes radios, qui supponuntur parallele in anterius telescopii vitrum incidere, revera non esse parallelos (quia solummodo ex uno eodemque puncto veniunt): verum ut tales considerari eo quod obiectum adeo longe a nobis distat, ut telescopii apertura instar puncti respectu distantiae tantum sit habenda. Certum porro est, nos, ut integrum intueamur obiectum, non modo radiis ex unico solo puncto, verum aliis quoque omnibus radiorum conis ex aliis omnibus punctis prodeuntibus opus habere; et propterea etiam esse necessarium, ut in tot aliis focis, ubi per vitrum transeunt, conveniant. Et quamvis ipse oculus non ita accurate constitutus est, ut omnes radii ex diversis obiecti punctis venientes accuratissime in tot aliis in oculi fundo coëant, est tamen certum, eas figuras, quae hoc praestare possunt, aliis omnibus esse praeferendas. Quandoquidem vero definitum circuli segmentum efficere valet, ut omnes radios, qui ex uno procedunt puncto, in aliud suae diametri punctum (mechanice loquendo) cogat; alios quoque omnes, qui ex aliis obiecti punctis veniunt, in tot alia puncta coget. Duci etenim ex quovis obiecti puncto linea potest, quae per circuli centrum transit, licet eum in finem telescopii apertura minor multo sit facienda, quam alias fieret, si tantum unico foco esset opus, quemadmodum facile videre poteris.

Quod hic de circulo dico, non de ellipsi, non de hyperbola, multo minus de aliis magis compositis affirmari figuris potest, quia non nisi unicam ex unico solo obiecti puncto, quae per utrumque transit focum, lineam ducere possibile est. Haec volui in prima mea epistola hac de re indicare.

Demonstrationem, quod angulus, quem radii ex diversis punctis emanantes in oculi superficie faciunt, maior aut



minor, prout foci magis minusve differunt, evadit, ex apposita figura perspicere poteris: adeo ut post officiosissimam salutem nil restet, nisi ut dicam me esse etc.

Voorburgi 25. Martii 1667.

---

48. EPISTOLA XLVI.

Viro humanissimo atque prudentissimo I. I.

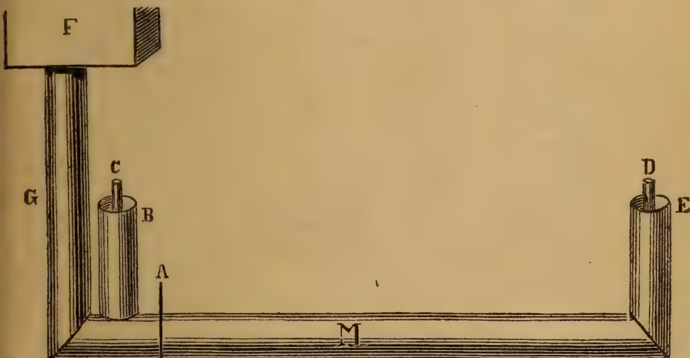
B. D. S.

Versio.

Humanissime vir,

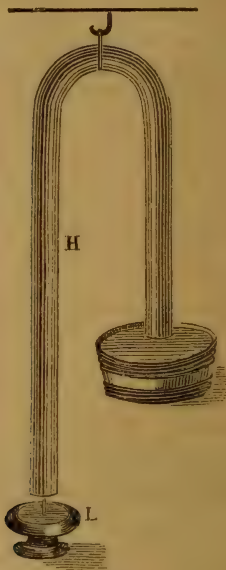
Hic paucis, quid de eo, quod primo coram, deinde literis a me petiisti, experientia deprehenderim, narrabo; cui, nunc de re sentiam, adiiciam.

Curavi, ut mihi fabricaretur tubus ligneus, cuius longitudo 10 pedum, cavitas vero $1\frac{2}{3}$ digitorum erat, ad quem tres perpendiculares tubos applicui, uti apposita figura demonstrat.



Ut primo experirer, num aquae pressio circa tubulum B aeque magna, ac circa E esset, tubum M circa A asserculo in eum finem parato obturavi. Porro ipsius B orificium tantopere arctabam, ut tubulum vitreum instar C caperet. Postquam ergo tubum ope vasis F aqua implevissem, notabam in quantam ea altitudinem per tubulum C prosiliret. Deinde tubum B occludebam, et sublato asserculo A aqua ut in tubum E flueret, sinebam, quem eodem modo, ac B, aptaveram; et postquam integrum tubum iterum aqua

replevissem, deprehendebam eam in eandem altitudinem per D, ac per C factum fuerat, prosilire: quod mihi, tubi longitudinem nihil vel valde parum impedimento fuisse, persuadebat. Ut vero hoc accuratius, experirer, tentabam an etiam tubus E tam brevi temporis spatio aeque, ac B, pedem cubicum ad id paratum posset adimplere. Ut vero tempus mensurarem, quia horologium oscillatorium ad manum non erat, vitreo recurvo tubo, ut H, usus sum, cuius pars brevior aquae immergebatur, longior vero in libero pendebat aëre.



Hisce paratis sinebam aquam primo per tubum B aequali cum eodem tubo radio fluere, usque dum pes cubicus impleretur. Tum accurata bilance, quantum aqua interea temporis in catillum L influxerat, explorabam, ac pondus eius quatuor unciarum deprehendebam. Tubo deinde B occluso, aquam aequali cum eo radio per tubum E in cubicum pedem fluere sinebam. Hoc impleto ponderabam, ut

ante, aquam, quae interea in catillum influxerat, huiusque illius pondus ne per semiunciam quidem superare expertus sum. Quoniam vero radii tam ex B, quam ex E non continuo eadem vi fluxerant, operationem iterabam, ac tantum aquae, quantum experientia prima vice opus fuisse experti eramus, praesto ut esset apportabam. Eramus tres adeo, ac quidem possibile erat, occupati, atque memoratam operationem accuratius, quam antea, efficiebamus; verum non adeo accurate, ac quidem exoptaveram. Mihi tamen satis suppeditabatur argumenti ad hanc rem aliquo modo determinandum; quandoquidem eandem fere differentiam hac secunda vice, ac prima comperiebam. Re ergo hisque experimentis perpensis cogor concludere, differentiam, quam tubi longitudo potest efficere, initio tantum locum habere, hoc est, quum aqua fluxum suum inchoat; sed ubi per tempus exiguum fluxum continuavit, aequali vi per tubum longissimum ac per brevem fluxurum. Huius rei ratio est, quod altioris aquae pressio eandem semper retinet vim, quodque omnem, quem communicat, motum continuo ope gravitatis recipit; et ideo hunc motum continuo aquae in tubo contentae communicabit, usque dum propulsa tantam recipit celeritatem, quantam vim gravitatis aqua altior ei tribuere potest. Certum enim est, si aqua tubo G contenta primo momento aquae in tubo M unum conferat celeritatis gradum, secundo momento, siquidem priorem retineat vim, ut supponitur, quatuor celeritatis gradus eidem aquae communicabit; et sic deinceps, usque dum aqua in tubo longiore M tantum exacte virium accepit, quantum vis gravitatis altioris aquae in tubo G conclusae ei communicare valet: adeo ut aqua per tubum quadraginta mille pedes longum decurrens post exactum temporis exiguum spatium altioris aquae solummodo pressione tantam acquisitura sit celeritatem, quantam eadem acquireret, si tubus M unum duntaxat aequaret pedem. Tempus, quod aqua in longiore tubo requiret ad tantam accipiendam celeritatem, determinare potuissem, si perfectiora nancisci potuissem instrumenta. Id tamen minus necessarium existimo, eo quod praecipuum sufficienter determinatum est etc.

Voorburgi 5. Septembr. 1669.

---

49. EPISTOLA XLVII.

Viro humanissimo ac prudentissimo I. I.

B. D. S.

Versio.

Humanissime vir,

Quum me nuper professor N. N. inviseret, narrabat inter alia, se audisse tractatum meum theologico-politicum in linguam Belgicam translatum esse, ac quendam, cuius nomen ignorabat, in eo esse, ut imprimeretur. Quam ob rem serio abs te peto, ut in hoc negotium sedulo inquiras et, si fieri potest, impressionem impedias. Non solum haec mea, sed et multorum meorum amicorum notorumque est petitio, qui huius libri interdictum non libenter viderent, quemadmodum procul dubio fiet, si Belgico sermone prodit. Non dubito, quin hoc mihi et causae sis officium facturus.

Quidam amicorum ante aliquod tempus libellum, cui titulus *Homo politicus,* mihi misit, de quo multa auribus hauseram. Eundem evolvi, librumque, quem homines excogitare et fingere queunt, perniciosissimum deprehendi. Authoris summum bonum sunt honores et opes, ad quae suam doctrinam accomodat, ac eo perveniendi rationem monstrat; nempe, interne omnem reiiciendo religionem, et externe talem profitendo, quae suae promotioni maxime inservit: porro nemini fidem servare, nisi quatenus ea utilitatem suam habeat. Reliquum quod spectat: simulare, promittere et promissis non stare, mentiri, periurare, multaque alia summis effert laudibus. Haec ubi perlegissem, mecum, ut contra hunc authorem libellum indirecte conscriberem, cogitabam, in quo summum bonum tractarem, deinde inquietam ac miseram eorum, qui honorum et divitiarum cupidi sunt, conditionem ostenderem, et denique evidentissimis rationibus multisque exemplis respublicas insatiabili honorum et divitiarum cupiditate debere interire et interiisse evincerem.

Verum quanto meliores et praestantiores Thaletis Milesii essent meditationes, quam huius memorati scriptoris, vel ex hoc patet ratiocinio. Omnia, inquiebat, amicorum sunt communia; sapientes sunt deorum amici et deorum sunt omnia; ergo sapientum sunt omnia. Ita uno verbo vir ille sapien-

tissimus se fecit ditissimum, magis contemnendo generose divitias, quam eas sordide quaerendo. Alias tamen ostendit, sapientes non ex necessitate, sed voluntate divitiis carere. Quum enim amici ei paupertatem suam exprobrarent, respondit: Vultisne, ut ostendam, me posse acquirere id, quod ego labore meo indignum iudico, vos autem tanta diligentia quaeritis? Illis annuentibus conduxit omnia praela totius Graeciae (viderat enim ut erat astrologus insignis, fore magnam olivarum abundantiam, quarum annis praecedentibus magna fuerat penuria) et elocavit, quanti voluit, ea, quae vilissimo pretio conduxerat, atque magnas divitias unico anno sibi comparavit, quas deinde tam liberaliter distribuit, quam industria acquisiverat etc.

Hagae Comitis 17. Februar. 1671.

---

50. EPISTOLA XLVIII.

Doctissimo atque ornatissimo viro I. O.

L. D. V. M. Dr.

Doctissime vir,

Nactus tandem aliquod vacuum tempus, illico applicui animum ad satisfaciendum votis atque postulatis tuis. Poscis autem, ut declarem tibi sententiam meam, adornans iudicium meum de libro, qui inscribitur discursus theologico-politicus, quod nunc pro copia temporis et mea facultate facere constitui. Non autem ibo per singula, sed per compendium authoris sensum animumque eius de religione exponam.

Cuius gentis ille sit, aut quod vitae institutum sequatur, me fugit; etiam nihil interest id scire. Illum non esse stupidi ingenii, nec supine et perfunctiorie religionis controversias, quae in Europa inter Christianos agitantur, tractasse atque introspexisse, libri ipsius argumentum satis prodit. Sibi persuasit huius libri scriptor, se felicius versaturum in examinandis sententiis, per quas homines prorumpunt in factiones et eunt in partes, si praeiudicia deponat et exuat. Hinc plus satis laboravit ad vindicandum animum ab omni superstitione, a qua ut se immunem praeberet, nimium se flexit in contrarium, et ut superstitiosi culpam vitaret, om-

nem mihi videtur exuisse religionem. Saltem non assurgit supra religionem deistarum, quorum satis ubique magnus numerus (ut sunt pessimi huius saeculi mores) est, et praesertim in Gallia: contra quos edidit tractatum Mersennus, quem olim me legere memini. Sed existimo vix ullum ex deistarum numero tam malo animo tamque callide et versute pro pessima illa causa verba fecisse, quam huius dissertationis authorem. Praeterea, nisi me coniectura fallat, iste homo se deistarum finibus non includit et minores cultus partes hominibus superesse sinit.

Deum agnoscit, eumque universi opificem atque conditorem esse profitetur. Sed formam, speciem, ordinem mundi plane necessarium statuit, aeque ac Dei naturam, et aeternas veritates, quas extra Dei arbitrium constitutas esse vult. Ideo etiam diserte pronuntiat, omnia indomita necessitate fatoque inevitabili evenire; et statuit, res recte putantibus praeceptis atque mandatis nullum relinqui locum, sed hominum ignorantiam invexisse simul huiusmodi nomina, quemadmodum vulgi imperitia locum fecit modis loquendi, quibus Deo affectus tribuuntur. Deus itaque pariter ad captum hominis sese accomodat, quando illas aeternas veritates et reliqua, quae necessario evenire debent, per formam mandati hominibus exponit. Docetque, tam necesse esse, ea, quae legibus imperantur et hominum voluntati substrata esse putantur, evenire, quam necessaria est trianguli natura, atque ideo illa, quae praeceptis continentur, non magis ab hominis voluntate pendere, aut ex eorum fuga aut prosecutione aliquid boni aut mali hominibus procurari, quam precibus Dei voluntatem flecti, aut aeterna atque absoluta eius decreta mutari. Praeceptorum itaque atque decretorum eandem rationem esse, atque in hoc convenire, quod hominis imperitia atque ignorantia Deum moverit, ut eorum usus aliquis esset apud eos, qui perfectiores de Deo cogitationes formare non possunt, quique huiusmodi miseris praesidiis indigent ad excitandum in se virtutis studium et vitiorum odium. Et ideo videre licet, authorem nullam mentionem in suo scripto facere usus precum, quemadmodum nec vitae, nec mortis, neque cuiusquam remunerationis aut poenae, quibus a iudice universi afficiendi sunt homines.

Idque facit congruenter suis principiis. Nam quis locus esse potest iudicio extremo? Aut quae exspectatio praemii aut poenae, quando fato omnia adscribuntur et inevitabili necessitate omnia a Deo emanare statuitur, vel potius, quando

totum hoc universum Deum esse statuit? Nam vereor, ne noster author non admodum alienus sit ab illa sententia: saltem non longe discrepant, statuere, omnia necessario a Dei natura emanare, et universum ipsum Deum esse.

Ponit tamen summam voluptatem hominis in cultu virtutis, quae ipsa sibi praemium et theatrum amplissimorum esse dicit. Et ideo vult hominem recte rerum intelligentem debere virtuti operam dare, non propter praecepta et legem Dei aut spem praemii aut poenae metum, sed pulchritudine virtutis et mentis gaudio, quod homo in usu virtutis percipit, illectum.

Statuit itaque, Deum per prophetas et revelationem homines praemiorum spe et poenarum metu, quae duo semper legibus connexa sunt, per speciem tantum ad virtutem hortari, quia vulgarium hominum ingenium ita factum est tamque male informatum, ut non nisi argumentis a natura legum et a metu poenae et spe praemii mutuatis ad virtutis exercitationem impelli possint: at homines rem ex vero aestimantes intelligere, huiusmodi argumentis nullam veritatem aut vim subesse.

Neque quicquam referre putat, quamvis recte hoc axiomate conficiatur, vates et doctores sacros, atque adeo Deum ipsum per quorum os Deus hominibus est loquutus, usos esse argumentis per se, si eorum natura aestimatur, falsis. Palam enim et promiscue, quando usus venit, profitetur et inculcat, Sacram Scripturam non esse comparatam, ut veritatem et naturas rerum, quarum in ea fit mentio et quas in suum usum confert ad informandos homines ad virtutem, doceat; negatque vates ita rerum peritos fuisse, ut omnino a vulgi erroribus fuerint immunes in conficiendis argumentis et in rationibus excogitandis, quibus homines ad virtutem excitabant, quamvis natura virtutum et vitiorum moralium iis fuerit exploratissima.

Et ideo author praeterea docet, prophetas etiam tunc, quum eos, ad quos mittebantur, officii sui admonebant, aberratione iudicii non fuisse liberos, nec tamen ideo eorum sanctitatem et *αὐτοπιστίαν* imminutam; quamvis sermone et argumentis non veris, sed ad praeconceptas opiniones eorum, ad quos verba faciebant, accommodatis utebantur, iisque homines ad virtutes, de quibus nullus unquam ambigit et de quibus nulla est controversia inter homines, excitabant: quandoquidem finis missionis prophetae erat cultus virtutis in hominibus promovendus, non ullius veritatis doctrina.

Et ideo existimat illum errorem et ignorantiam prophetae auditoribus, quos ad virtutem inflammabat, non fuisse noxiam, quia parum interesse putat, quibus argumenti excitemur ad virtutem, modo ea moralem virtutem, ad quam incendendam comparata sunt et a vate in medium prolata, non evertant; quia aliarum rerum veritatem mente perceptam nullum momentum habere putat ad pietatem, quando morum sanctitas re ipsa non continetur ea veritate, putatque veritatis atque etiam mysteriorum cognitionem eo plus aut minus necessariam esse, quanto plus aut minus ad pietatem conferunt.

Puto authorem respicere ad axioma illud theologorum, qui distingunt inter sermonem vatis dogmatizantis et simpliciter aliquid enarrantis, quae distinctio, ni fallor, apud omnes theologos recepta est, et cui doctrinae suum per errorem summum congruere putat.

Et ideo existimat, omnes eos pedibus in suam sententiam ituros, qui negant rationem et philosophiam esse Scripturae interpretem. Quum enim constet omnibus, in Scriptura de Deo infinita praedicari, quae Deo non conveniunt, sed accomodata sunt ad hominum captum, ut homines iis moveantur et virtutis studium in iis excitetur, statuendum esse putat, doctorem sacrum iis argumentis non veris voluisse homines erudire ad virtutem, aut cuivis Sacram Scripturam legenti eam libertatem concessam, ut ex principiis suae rationis iudicet de sensu et scopo doctoris sacri, quam sententiam author prorsus damnat et explodit una cum iis, qui cum theologo paradoxo docent, rationem Scripturae interpretem esse. Arbitratur enim, Scripturam iuxta sensum literalem intelligendam, neque hominibus concedendam libertatem interpretandi ex suo arbitrio et rationis sensu, quid prophetarum verbis intelligi debeat, ita ut ad suas rationes et cognitionem, quam de rebus sibi compararunt, examinent, quando prophetae proprie et quando figurate sunt loquuti. Sed de his in sequentibus dicendi locus erit.

Et ut redeam ad ea, a quibus nonnihil diverteram, author inhaerens suis principiis de fatali omnium rerum necessitate negat, ulla miracula fieri, quae legibus naturae adversentur; quia statuit, sicut supra monuimus, naturas rerum earumque ordinem non minus necessarium quid esse, quam sunt natura Dei aeternaeque veritates. Ideoque docet aeque non posse fieri, ut aliquid a naturae legibus deflectat, quam ut

fieri non possit, ut in triangulo tres anguli non sint aequales duobus rectis.

Deum non posse efficere, ut pondus minus grave attollat magis grave, aut quod corpus motum duobus gradibus motus possit assequi corpus, quod quatuor gradibus motus movetur. Statuit itaque miracula communibus naturae legibus subiici, quas docet esse immutabiles aeque, ac ipsas naturas rerum, nempe quia naturae legibus ipsae naturae contineantur: neque admittit aliam Dei potentium, quam ordinariam, quae iuxta naturae leges exeritur, et putat aliam fingi non posse, quia naturas rerum destrueret secumque ipsa pugnaret.

Est itaque ex authoris mente *miraculum, quod inopinato, et cuius causam vulgus ignorat, evenit;* quemadmodum idem vulgus precum viribus et singulari Dei directioni attribuit, quando post rite conceptas preces imminens aliquod malum propulsatum aut expetitum bonum sibi videtur obtinuisse, quum tamen ex authoris sententia Deus iam ab aeterno absolute decreverit, ut ea evenirent, quae vulgus interventu et efficacia existimat evenisse: quum preces non sint causa decreti, sed decretum sit causa precum.

Totum illud de fato et rerum indomita necessitate, tam quoad naturas, quam quoad eventum rerum, quae quotidie contingunt, fundat in natura Dei, vel ut clarius loquar, in natura Dei voluntatis atque intellectus, quae quidem nomine diversa, sed in Deo re ipsa conveniunt. Statuit ideoque, Deum tam necessario hoc universum, et quicquid successive in eo evenit, voluisse, quam necessario hoc idem universum cognoscit. Si Deus autem necessario cognoscit hoc universum eiusque leges, ut et veritates aeternas iis legibus contentas, concludit Deum aliud universum non magis condere potuisse, quam naturas rerum evertere, et facere, ut bis ter sint septem. Quemadmodum itaque nos ab hoc universo eiusque legibus, secundum quas ortus et interitus rerum fiunt, non possimus aliquid diversum concipere, sed quicquid huiusmodi a nobis fingi possit, id ipsum se subvertere; sic docet naturam divini intellectus totiusque universi earumque legum, secundum quas natura procedit, ita comparatam esse, ut Deus non magis suo intellectu ullas res intelligere potuerit ab his, quae nunc sunt, diversas, quam fieri possit, ut res nunc a se ipsis sint diversae. Conficit itaque, quod, quemadmodnm Deus nunc ea efficere non potest, quae ipsa se subvertunt, ita Deum naturas ab his,

quae nunc sunt, diversas nec fingere nec cognoscere posse, quia tam earum naturarum comprehensio et intellectio impossibilis est (quia repugnantia ponit ex sensu authoris), quam nunc est impossibilis productio rerum ab iis, quae nunc sunt, diversarum; quia omnes illae naturae, si concipiantur ab his, quae nunc sunt, diversae, necessario etiam cum iis, quae nunc sunt, essent pugnantes: quia quum naturae rerum hoc universo comprehensarum (ex authoris sententia) sunt necessariae, non possunt illam necessitatem habere ex se, sed ex natura Dei, a qua necessario emanant. Non vult enim cum Cartesio, cuius tamen doctrinam videri vult adoptasse, omnium rerum naturas, quemadmodum a Dei natura et essentia sunt diversae, ita earum ideas libere in mente divina esse.

Hisce, de quibus iam est habitus sermo, author sibi munivit viam ad ea, quae in fine libri tradit et quo omnia, quae in praecedentibus capitibus docentur, collimant. Vult nempe mentem magistratus omniumque hominum informare hoc axiomate: „Magistratui competere ius constituendi cultus divini, qui publice in republica obtinere debeat; deinde magistratui fas esse, civibus suis permittere, ut de religione sentiant et loquantur, quemadmodum mens animusque iis dictat, eamque libertatem, etiam quantum ad actus cultus externi, eo usque subditis concedendam."

Quoad studium virtutum moralium, sive ut pietas sarta tecta manere possit, quum enim de iis virtutibus nulla controversia esse possit, et reliquarum rerum cognitio et usus nullam virtutem moralem contineant, inde conficit, Deo ingratum esse non posse, qualiacumque sacra alioquin homines amplectantur. Loquitur autem author de iis sacris, quae virtutem moralem non constituunt, nec in eam impingunt, quaeque virtuti nec adversa sunt, neque ab ea aliena; sed quae homines suscipiunt atque profitentur tanquam adminicula virtutum verarum, ut ita Deo per studium earum virtutum accepti et grati esse possint, quia Deus non offenditur earum studio et exercitatione, quae indifferentes quum sunt, neque quidquam faciunt ad virtutes aut vitia; eas tamen homines ad usum pietatis referunt, iisque tanquam praesidiis ad virtutis cultum utuntur.

Author autem, ut hominum animos apparet ad haec paradoxa amplectenda, statuit primo, totum cultum a Deo institutum et Iudaeis, hoc est, civibus reipublicae Israëliticae, traditum, tantum ad id comparatum esse, ut feliciter in sua

republica aetatem agerent. Caeterum Iudaeos autem prae ceteris gentibus Deo charos et gratos non fuisse, idque Deum per prophetas Iudaeis passim fuisse testatum, quando iis exprobrabat ipsorum imperitiam et errorem, quod in cultu illo instituto et a Deo ipsis imperato sanctimoniam et pietatem collocarent, quum ea tantum ponenda erat in studio virtutum moralium, nempe in amore Dei et charitate proximi.

Et quum Deus omnium gentium animum informarit principiis et quasi seminibus virtutum, ita ut sua sponte sine ulla ferme institutione de discrimine boni et mali iudicent, inde conficit, Deum reliquas gentes non habuisse expertes earum rerum, quibus vera beatitudo parari potest; sed se omnibus hominibus aeque beneficum praebuisse.

Imo ut in omnibus, quae ad assequendam veram felicitatem aliqua ratione praesidio et usui esse possunt, gentes Iudaeis pares faciat, statuit gentes veris vatibus non caruisse, idque exemplis probare instituit. Imo insinuat, Deum per angelos bonos, quos ex consuetudine in vetere testamento usitata deos vocat, imperio rexisse reliquas gentes; et ideo sacra reliquarum gentium Deo non displicuisse, quam diu per hominum superstitionem ita non corrumperentur, ut a vera sanctitate homines redderent alienos, neque eos impellerent ad ea perpetranda in religione, quae virtuti non congruunt. Deum autem vetuisse Iudaeis propter rationes singulares et isti populo proprias gentium deos colere, qui ex Dei instituto et procuratione aeque recte colebantur a gentibus, ac angeli, Iudaeorum reipublicae custodes constituti, a Iudaeis suo modo deorum numero habebantur et divinis ab iis afficiebantur honoribus.

Et quum author arbitretur in confesso esse, cultum externum per se Deo gratum non esse, parum referre existimat, quibus caeremoniis cultus ille externus expediatur, modo huismodi sit, qui ita Deo congruat, ut in mente hominum Dei reverentiam excitet, eosque ad virtutis studium moveat.

Deinde, quandoquidem totius religionis summam contineri putat cultu virtutis, omnisque mysteriorum cognitio supervacua, quae per se apta nata non est ad promovendam virtutem, illaque potior magisque necessaria habeatur, quae plus momenti ad homines ad virtutem erudiendos et inflammandos confert, conficit omnes illas sententias de Deo eiusque cultu, deque iis omnibus, quae ad religionem pertinent, probandas, aut saltem non reiiciendas, quae ex mente

hominum illorum, qui illas fovent, verae sunt et comparatae, ut probitas vigeat floreatque. Et ad illud dogma stabiliendum, ipsos prophetas citat suae sententiae authores et testes, qui edocti Deum nihili pendere, quales homines de religione sensus habeant, sed illum cultum illasque omnes sententias Deo gratas esse, quae ex studio virtutum et reverentia numinis profectae sunt, sibi eo usque indulserunt, ut etiam talia argumenta, quibus homines ad virtutem incitarentur, protulerint, quae quidem in se vera non erant, sed ex opinione eorum, ad quos verba faciebant, talia aestimabantur, et apta nata erant ad calcar iis addendum, quo alacrius se ad virtutis studium accingerent. Ponit itaque Deum prophetis argumentorum selectu permisisse, ut ea adhiberent, quae temporibus et personarum rationibus essent accommodata, quaeque illi pro suo captu bona et efficacia putabant.

Et inde natum putat, quod divinorum doctorum alii aliis argumentis et saepe pugnantibus inter se usi sint: Paulum docuisse hominem non iustificari operibus, Iacobum hisce oppositum incalcasse. Videbat nempe Iacobus, ita existimat author, Christianos doctrinam de iustificatione per fidem aliorsum rapere, et ideo per fidem et opera iustificari hominem, multis probat. Intelligebat enim ex re Christianorum sui temporis non esse, illam doctrinam de fide, qua homines placide quiescebant in Dei misericordia et bonorum operum nullam habebant curam, ita inculcare, eoque modo proponere, ut fecerat Paulus, cui cum Iudaeis res erat, qui per errorem iustificationem suam ponebant in operibus legis a Mose ipsis specialiter traditae, et qua se supra gentes elatos et aditum ad beatitudinem sibi solum paratum putantes, salutis rationem per fidem, qua exaequabantur gentibus et nudi ac vacui ab omnibus privilegiis constituebantur, reiiciebant. Quum itaque utraque propositio tam Pauli, quam Iacobi, pro diversis temporum ac personarum momentis et appendicibus egregie conferebat, ut homines attenderent animum ad pietatem, putat, author prudentiae apostolicae fuisse, modo hanc modo illam adhibere.

Et haec est inter alias multas causa, quam ob rem author putat, admodum a veritate alienum esse, sacrum textum per rationem velle explicare, eamque interpretem Scripturae constituere, aut unum doctorum sacrum per alium interpretari, quum sint paris authoritatis et verba eorum, quibus usi sunt, explicanda esse ex forma loquendi et sermonis

proprietate istis doctoribus familiari; non autem esse attendendum in investigatione veri sensus Scripturae ad rei naturam, sed ad sensum litteralem tantum.

Quum itaque ipse Christus et reliqui doctores divinitus missi suo exemplo et instituto praeierunt et ostenderunt, solummodo virtutum studio homines grassari ad felicitatem, reliqua nihil pensi habenda, inde author efficere vult, magistratui id tantum curae esse debere, ut iustitia et probitas in republica vigeat, in minima autem parte sui muneris ponere, expendere, quis cultus et quae doctrinae veritati potissimum congruant; sed curare debere, ne huiusmodi suscipiantur, quae virtuti obicem ponant, etiam ex eorum sententia, qui ea profitentur.

Magistratum itaque facile sine offensione numinis posse in sua republica tolerare diversa sacra. Ut autem id persuadeat, etiam hac via insistit. Ponit, rationem virtutum moralium, quatenus illi in societatibus usum habent et in actibus externis occupatae sunt, huiusmodi esse, ut nemo eas ex privato iudicio et arbitrio exercere, sed earum virtutum cultum, exercitium et modificationem dependere ab authoritate et imperio magistratus, tum quia actus externi virtutum mutuantur suam naturam a circumstantiis, quum etiam, quia hominis officium ad huiusmodi actiones externas patrandas aestimatur ex commodo aut incommodo, quod ex illis actibus proficiscitur; ita ut actus illi externi, si tempestive non exerantur, virtutum naturam exuant et illis oppositi virtutum numero censeri debeant. Author aliam rationem virtutum esse arbitratur, ut, quatenus intus in mente subsistunt, illae semper naturam suam servant, neque a circumstantiarum mutabili statu pendent.

Nunquam alicui licet, propensum esse ad crudelitatem et saevitiam, non amantem proximi et veritatis. Sed possunt incidere tempora, quibus quidem animi propositum et enarratarum virtutum studium non quidem deponere liceat, sed se ab iis quoad actus externos aut temperare, aut etiam ea agere, quae quoad speciem externam cum his virtutibus pugnare putantur: et ita fiat, ut non sit amplius officium viri probi veritatem in aperto ponere et ore aut scripto cives illius veritatis participes facere, eamque cum iis communicare, si plus incommodi, quam commodi ex illa manifestatione in cives redundaturum putamus. Et quamvis singuli amore omnes homines complecti debeant, neque un-

quam liceat illi affectui nuntium mittere, evenit tamen saepius, ut quidam duriter a nobis sine vitio possint haberi, quando constat, ex clementia, qua ergo eos uti paramus, magnam malum nobis oriturum. Ita quidem omnes existimant, non omnes veritates, sive illae ad religionem, sive ad vitam civilem pertinent, omni tempore opportune proponi. Et qui docet rosas porcis non esse obiiciendas, si metus est eos saevituros in eos, qui ipsis eas porrigunt, is pariter non existimat viri boni officium esse, de quibusdam capitibus religionis plebem edocere, de quibus in medium prolatis et sparsis in plebem metus est, ne ita turbent rempublicam aut ecclesiam, ut inde civibus et sanctis plus noxae, quam boni creetur.

Quum autem praeter alia etiam hoc societates civiles, a quibus imperium et authoritas ferendarum legum seiungi non potest, iutroduxerint, quod singulorum arbitrio, quid hominibus in civile corpus coalescentibus usui esset, permitti non debuit, sed imperantibus concedi; inde author arguit, penes magistratum ius esse statuendi, qualia et quae dogmata in republica publice doceri debeant, et subditorum officium esse, ad professionem externam quod attinet, sese temperare a docendis dogmatibus et ab iis profitendis, de quibus publice silendum esse, magistratus legibus sanxit; quia Deus hoc non magis privatorum iudicio permisit, quam iisdem concessit contra sensus et decreta magistratus aut sententiam iudicum ea agere, quibus eluditur vis legum, et frustrantur suo fine magistratus. Existimat enim author, de huiusmodi rebus cultum externum eiusque professionem spectantibus homines pacisci posse, et actus cultus divini externos tam tuto committi magistratus iudicio, quam eidem conceditur ius et potestas aestimandi iniuriam civitate illatam, eandemque per vim vindicandi. Nam quemadmodum privatus non tenetur suum iudicium de illata iniuria civitati accommodare ad iudicium magistratus; sed suo sensu frui tamen possit, quamvis (si res ita ferat) teneatur ad magistratus sententiam executioni mandandam etiam operam suam conferre: ita author arbitratur, privatorum in republica partes quidem esse, iudicare de veritate et falsitate, ut et de necessitate alicuius dogmatis, neque privatum legibus civitatis adstringi posse, ut idem de religione sentiat, quamvis ex iudicio magistratus pendeat, quae dogmata publice proponi debeant, et privatorum officium sit, sensus suos de religione a magistratus sententia dissentientes silentio pre-

mere, neque quicquam huiusmodi agere, quo leges de cultu a magistratu constitutae vim suam obtinere non possint.

At quia evenire potest, ut magistratus dissentiens a multis ex plebe in religionis capitibus quaedam publice doceri velit, quae a iudicio plebis aliena sunt, et magistratus tamen existimat honoris divini interesse, palam in sua republica talium dogmatum professionem fieri; vidit author, superesse illam difficultatem, qua civibus propter iudicium magistratus diversum a plebis iudicio creari posset damnum maximum. Ideo ad praecedentem rationem, etiam hanc alteram addit author, quae simul et magistratus atque subditorum animum tranquillet et libertatem in religione sartam tectam conservet. Nempe magistratum non debere vereri Dei iram, quamvis prava suo iudicio sacra in sua republica fieri sinat, modo illa non pugnent cum virtutibus moralibus easque non evertant. Cuius sententiae ratio te fugere non potest, quum in superioribus satis fuse eam tradidi. Nempe statuit author, Deum susque deque habere, nec cura tangi, quales opiniones homines in religione foveant et animo probent atque tueantur, et qualia publice sacra curent, quum haec omnia censeri debeant ex numero rerum cum virtute et vitio nullam affinitatem habentium; quamvis cuiusvis officium sit, ita rationes suas instituere, ut ea dogmata eumque cultum habeat, quibus putat se maximos in virtutis studio progressus facere posse.

Habes hic, vir ornatissime, per compendium tibi traditam summam doctrinae theologi-politici, quae meo iudicio omnem cultum et religionem tollit atque funditus subvertit, clam atheismum introducit, aut talem Deum fingit, cuius numinis reverentia non est quod homines tangantur, quia ipse fato subiicitur, neque ullus gubernationi aut providentiae divinae locus relinquitur, omnisque poenarum atque praemiorum distributio tollitur. Hoc saltem ex authoris scripto videre in promptu est, eius ratione et argumentis infringi totius Sacrae Scripturae authoritatem, et dicis causa apud authorem eius tantum mentionem fieri; quemadmodum ex eius positionibus consequitur, Alcoranum etiam Dei verbo exaequandum. Neque authori superest vel unum argumentum, quo probet Mahometum non fuisse prophetam verum, quia Turcae etiam ex prophetae sui praescripto virtutes morales, de quibus inter gentes lis non est, colunt; et secundum authoris doctrinam Deo infrequens non est etiam gentibus, quibus oracula Iudaeis et Christianis tradita non

est impertitus, aliis revelationibus in gyrum rationis et obedientiae ducere.

Arbitror itaque me non magnopere a vero aberrasse, neque authori a me iniuriam fieri, si denuntiem eum tectis et fucatis argumentis merum atheismum docere.

---

51. EPISTOLA XLIX.

Doctissimo atque ornatissimo viro I. O.

B. D S.

Doctissime vir,

Miraris sine dubio, quod te tamdiu exspectare feci; sed ego vix animum inducere possum, ut ad libellum illius viri, quem mihi communicare voluisti, respondeam, nec ulla alia de causa iam hoc facio, quam quia promisi. Verum ut meo etiam animo, quoad eius fieri potest, morem geram, quam paucis potero, me dissolvam et breviter ostendam, quam ille sinistre meam mentem interpretatus sit, quod an ex malitia vel ex ignorantia fecerit, haud facile dixerim. Sed ad rem.

Primo ait, *parum interesse, scire cuius gentis ego sim. aut quod vitae institutum sequar.* Quod sane si novisset, non tam facile sibi persuasisset, me atheismum docere. Solent enim athei honores et divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes, qui me norunt, sciunt. Deinde ut ad id, quod vult, viam sterneret, ait, *me non stupidi ingenii esse,* ut facilius scilicet persuadere possit, me callide et versute maloque animo pro pessima deistarum causa verba fecisse. Quod satis ostendit, illum meas rationes non intellexisse. Nam quis tam callido ingenio tamque astuto esse potest, ut simulato animo tot tamque validas rationes pro re, quam falsam aestimat, dare possit? Quem, inquam, posthac putabit ex vero animo scripsisse, si tam ficta, quam vera solide demonstrari posse credit? Sed nec hoc iam miror. Sic enim olim Cartesius a Voëtio, et sic passim optimi quique traducuntur.

Pergit deinde: *Ut superstitiosi culpam vitaret, omnem mihi videtur exuisse religionem.* Quid ille per religionem quidque per superstitionem intelligat, nescio. An, quaeso,

ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo ut talem amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare debet et mandatis summae potestatis obedire? Atque haec non tantum expresse dixi, sed firmissimis insuper rationibus demonstravi. Verum videre puto, quo in luto hic homo haereat. Nihil scilicet in ipsa virtute et intellectu reperit, quod ipsum delectet, et mallet ex impulsu suorum affectuum vivere, nisi hoc unum obstaret, quod poenam timet. A malis igitur actionibus, ut servus, invitus et fluctuante animo abstinet et divina mandata exequitur, et pro hoc servitio muneribus ipso divino amore longe suavioribus a Deo honorari exspectat, scilicet eo magis, quo magis bonum, quod agit, adversatur et invitus facit. Atque hinc fit, ut omnes, qui hoc metu non retinentur, effrenatos vivere omnemque religionem exuere credat. Sed haec mitto, et ad eius deductionem, qua ostendere vult, *me tectis et fucatis argumentis atheismum docere,* transeo.

Fundamentum ipsius ratiocinii est hoc, quod putat, me Dei libertatem tollere, eumque fato subiicere. Quod sane falsum est. Nam ego eodem modo statui, omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi, ac omnes statuunt, ex Dei natura sequi, quod se ipsum intelligit: quod sane nemo negat ex divina natura necessario sequi, et tamen nemo concipit, quod Deus fato aliquo coactus, sed quod omnino libere, tametsi necessario, se ipsum intelligat. Atque hic nihil reperio, quod ab unoquoque non possit percipi, et si haec nihilominus ex malo animo dicta esse credit, quid ergo de suo Cartesio sentit, qui statuit nihil a nobis fieri, quod a Deo antea non fuerit praeordinatum, imo nos singulis momentis a Deo quasi de novo creari, et nihilominus nos ex nostri arbitrii libertate agere? Quod profecto ipso Cartesio fatente comprehendere nemo potest.

Porro haec inevitabilis rerum necessitas neque leges divinas neque humanas tollit. Nam documenta moralia, sive formam legis ab ipso Deo accipiant, sive non, divina tamen sunt et salutaria, et si bonum, quod ex virtute et amore divino sequitur, a Deo tanquam iudice accipiamus, vel quod ex necessitate divinae naturae emanet, non propterea magis aut minus optabile erit, ut nec contra mala, quae ex malis

operibus sequuntur, ideo, quia necessario ex iisdem sequuntur, minus snnt timenda; et denique sive ea, quae agimus necessario vel libere agamus, spe tamen aut metu ducimur. Quare falso asserit, *me statuere praeceptis atque mandatis nullum relinqui locum,* vel, ut postea pergit, *quod nulla exspectatio praemii aut poenae est, quando fato omnia adscribuntur, et inevitabili necessitate omnia a Deo emanare statuitur.*

Nec hic iam quaero, cur idem sit, vel non multum discrepent, statuere omnia necessario a Dei natura emanare et universum Deum esse; sed velim ut notes ea, quae non minus odiose subiungit. Nempe *me velle, hominem debere virtuti operam dare non propter praecepta et legem Dei aut spem praemii aut poenae metum, sed* etc. Quod sane in meo tractatu nullibi reperies; sed contra cap. IV. expresse dixi, legis divinae (quae menti nostrae divinitus inscripta est, ut cap. II. dixi) summam eiusque summum praeceptum esse, Deum ut summum bonum amare; nempe non ex metu alicuius supplicii (nam amor ex metu oriri nequit), nec prae amore alterius rei, qua delectari cupimus; nam tum non tam ipsum Deum, quam id, quod cupimus, amaremus. Atque hanc ipsam legem Deum prophetis revelasse in eodem capite ostendi, et sive istam legem Dei iuris formam ab ipso Deo accepisse statuam, sive quod ipsam concipiam ut reliqua Dei decreta, quae aeternam necessitatem et veritatem involvunt, manebit nihilominus Dei decretum et salutare documentum, et sive Deum amem libere, sive ex necessitate Dei decreti, Deum tamen amabo et salvus ero. Quare affirmare hic iam possem, istum hominem ex illorum genere esse, de quibns in fine meae praefationis dixi, me malle, ut meum librum prorsus negligerent, quam eundem perverse, ut omnia solent, interpretando molesti sint, et dum sibi nihil prosunt, aliis obsint.

Et quamvis haec sufficere putem ad id quod volebam ostendendum, pauca adhuc tamen notare operae pretium duxi; nempe ipsum falso putare, me ad axioma illud theologorum respicere, qui distinguunt inter sermonem vatis dogmatizantis et simpliciter aliquid narrantis. Nam si per hoc axioma illud intelligit, quod cap. XV. cuiusdam R. Iehudae Alpakhar esse dixi; qua ratione putare potui, meum eidem congruere, quum ipsum in eodem capite tanquam falsum reiecerim? Si autem aliud putat, fateor me illud adhuc ignorare, adeoque ad id minime respicere potui.

Porro non etiam video, cur dicit, me existimare omnes eos pedibus in meam sententiam ituros, qui negant rationem et philosophiam esse Scripturae interpretem, quum ego tam horum, quam Maimonidae sententiam refutaverim.

Longum nimis foret omnia eius recensere, quibus ostendit, se non omnino sedato animo iudicium de me fecisse, Quare ad eius conclusionem transeo, ubi ait, *mihi nullum superesse argumentum, quo probem Mahometem non fuisse prophetam verum.* Quod quidem ipse ex meis sententiis conatur ostendere, quum tamen ex iisdem clare sequatur eundem impostorem fuisse; quandoquidem libertatem illam, quam religio catholica lumine naturali et prophetico revelata concedit, quamque omnino concedi debere ostendi, ipse prorsus adimit. Et quamvis hoc non esset, an, quaeso, teneor ego ostendere prophetam aliquem falsum esse? Prophetae sane contra tenebantur ostendere, se veros esse. Quod si regerat Mahometem legem etiam divinam docuisse, suaeque legationis certa signa dedisse, ut reliqui prophetae fecerunt, nihil causae profecto erit, cur neget, eundem verum fuisse prophetam.

Quod autem ad ipsos Turcas et reliquas gentes attinet. Si Deum cultu iustitiae et caritate erga proximum adorent, eosdem spiritum Christi habere credo et salvos esse, quicquid de Mahomete et oraculis ex ignorantia persuasum habeant.

En vides, amice, virum istum longe a vero aberrasse et nihilominus concedo, ipsum nullam mihi, sed maxime sibi iniuriam facere, quando pronuntiare non erubescit, *me tectis et fucatis argumentis atheismum docere.*

Caeterum non puto, te hic aliquid reperturum, quod in hunc virum inclementius dictum iudicare possis. Attamen si quid simile offendas, id quaeso vel ut deleas, vel, prout tibi videbitur, corrigas. Animus non est eum, quisquis tandem sit, irritare et labore meo mihi inimicos parare; et quia hoc saepe similibus disputationibus fit, ideo vix a me impetrare potui, ut responderem, nec impetrare potuissem, nisi promisissem. Vale, et tuae prudentiae hanc epistolam committo, meque, qui sum etc.

---

52. EPISTOLA L.

Viro humanissimo atque prudentissimo * * * * * *

B. D. S.

Versio.

Humanissime vir,

Quantum ad politicam spectat, discrimen inter me et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod naturale ius semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratui in qualibet urbe non plus in subditos iuris, quam iuxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet.

Porro, quod demonstrationem attinet, quam ego in appendice geometricarum in Cartesii principia demonstrationum stabilio, nempe Deum non nisi valde improprie unum vel unicum dici posse; respondeo, rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam vel unicam dici. Res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui verbi gratia sestertium et imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium et imperalem uno eodemque, nempe nummorum vel monetarum nomine vocare queat. Nam tunc se duos nummos vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium, sed etiam imperialem nummi vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque eius essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui.

Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam indefinite consideratam nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet; sed econtra est eius nonesse. Quia ergo

figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse.

Librum, quem Ultraiectinus professor in meum scripsit, quique post obitum eius luci expositus est, e fenestra bibliopolae pendentem vidi, et ex paucis, quae tum temporis in eo legeram, eum lectu, multo minus responsione indignum iudicabam. Relinquebam ergo librum eiusque authorem. Mente subridens volvebam, ignarissimos quosque passim audacissimos et ad scribendum paratissimos esse. Mihi **** merces suas eodem modo, ac propolae, venum exponere videntur, qui semper, quod vilius est, primo loco ostendunt. Aiunt, diabolum esse vaferrimum; mihi vero eorum genius longe hunc vafritie superare videtur. Vale.

Hagae Comitis 2. Iunii 1674.

---

53. EPISTOLA LI.

Illustri et clarissimo viro B. D. S.

GOTTFRIDUS LEIBNITIUS.

Illvstris et clarissime vir,

Inter caeteras laudes tuas, quas fama publicavit, etiam insignem rei opticae peritiam esse intelligo. Quae res efficit, ut qualemcumque conatum meum ad te destinare voluerim, quo meliorem in hoc studiorum genere censorem non temere reperero. Schedulam hanc, quam mitto, ac *notitiam opticae promotae* inscripsi, ideo publicavi, ut commodius possem communicare cum amicis aut curiosis. Audio et amplissimum Huddenium in eodem genere florere, nec dubito tibi cognitissimum esse. Unde si huius quoque iudicium et favorem mihi impetraveris, beneficium mirifice auxeris. Schedula ipsa, quid rei sit, satis explicat.

Credo ad manus tuas pervenisse *prodromum Francisci Lanae* soc. Iesu Italice scriptum, ubi dioptrica quoque nonnulla insignia proponit. Sed et *Ioh. Oltius,* Helvetius, iuvenis in his rebus pereruditus, publicavit *cogitationes physico-mechanicas de visione;* in quibus partim machinam quandam poliendis omnis generis vitris simplicem admodum et universalem pollicetur, partim ait, se reperisse modum quendam colligendi omnes radios ab omnibus obiecti punctis

venientes in totidem alia puncta respondentia, sed tantum in certa distantia figuraque obiecti.

Caeterum id, quod a me propositum est, huc redit, non ut omnium punctorum radii recolligantur id enim in qualibet obiecti distantia aut figura, quantum hactenus cognitum sit, impossibile est, sed ut aeque colligantur radii punctorum extra axim opticum, ac in axe optico; ac proinde aperturae vitrorum, salva distincta visione, possint fieri quantaecumque. Sed haec acutissimo iudicio tuo stabunt. Vale faveque,

Froncofurti 5. Octobr. stylo
novo 1671.

amplissime vir,
cultori sedulo
Gottfrido Leibnitio,
I. U. D. et consiliario Mogunt.

A Monsieur
Spinosa,
médécin très-célèbre et philosophe très-profond
à
Amsterdam.
par couvert.

P. S. Si qua me responsione dignabere, curabit eam spero non illibenter Nobil.mus Diemerbroekius I. C.tus. Puto visam tibi hypothesin meam fysicam novam; sin minus, mittam.

---

54. EPISTOLA LII.

Eruditissimo nobilissimoque viro Gottfrido Leibnitio
I. U. D. et consiliario Mogunt.

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime vir,

Schedulam, quam mihi dignatus es mittere, legi, magnasque pro eiusdem communicatione habeo gratias. Doleo, quod mentem tuam, quam tamen credo te satis clare explicuisse, non satis assequi potuerim, videlicet, an aliam credis esse causam, cur in vitrorum apertura parci esse debemus, quam quia radii, qui ex uno puncto veniunt, non

in alio accurate puncto, sed in spatiolo, quod punctum mechanicum appellare solemus, congregentur, quod spatiolum pro ratione aperturae maius aut minus est. Deinde rogo, num lentes illae, quas pandochas vocas, hoc vitium corrigant, ut scilicet punctum mechanicum sive spatiolum, in quo radii, qui ex eodem puncto veniunt, post refractionem congregantur, idem ratione magnitudinis semper maneat, sive apertura magna sit sive parva. Nam si haec praestant, earum aperturam ad libitum augere licebit, et consequenter omnibus aliis figuris mihi cognitis longe praestantiores erunt; alias nihil video, cur easdem supra communes lentes tantopere commendas. Lentes enim circulares eundem ubique habent axem, adeoque quando illas adhibemus, omnia obiecti puncta, tanquam in axe optico posita, sunt consideranda: et quamvis omnia obiecti puncta non in eadem sint distantia, tamen differentia, quae inde oritur, sensibilis esse non potest, quando obiecta admodum remota sunt, quia tum radii, qui ex uno puncto veniunt, tanquam paralleli considerati, ingrederentur vitrum. Hoc tamen credo lentes tuas iuvare posse, quando plurima obiecta uno obtutu comprehendere volumus (ut fit, quando lentes circulares conversas admodum magnas adhibemus), ut omnia scilicet distinctius repraesententur. Verum iudicium de his omnibus suspendere malo, donec mentem tuam clarius explices, quod ut facias, enixe rogo. Domino Huddenio, ut iubes, alterum exemplar misi. Respondit, sibi impraesentiarum tempus non esse id examinandi; se tamen post unam aut alteram hebdomadam vacaturum sperat.

Prodromum Francisci Lanae necdum vidi, ut nec etiam Ioh. Oltii cogitationes physico-mechanicas, et, quod magis doleo, nondum hypothesis tua physica ad manus meas pervenit, nec hic Hagae Comitis venalis exstat. Munus igitur, quod mihi tam liberaliter promittis, acceptissimum mihi erit, et si qua alia re tibi inservire potero, semper me invenies paratissimum. Precor itaque ut ad haec pauca mihi respondere non graveris.

Hagae Comitis 9. Nov. 1671.

Vir amplissime,

ex asse tuus

B. D. SPINOZA.

P. S. Dom. Diemerbroekius hic non habitat. Cogor itaque hanc tabellioni ordinario tradere. Non dubito, quin

hic Hagae Comitis aliquem qui epistolas nostras curare velit noveris, quem ego novisse velim, ut epistolae commodius et securius curari possent. Si tractatus theologico-politicus ad tuas manus nondum pervenerit, unum exemplar, nisi molestum erit, mittam. Vale.

---

55. EPISTOLA LIII.

Philosopho acutissimo ac celeberrimo B. D. S.

I. LUDOVICUS FABRITIUS.

Celeberrime vir,

In mandatis mihi dedit serenissimus elector Palatinus, dominus meus clementissimus, ut ad te, mihi quidem hucusque ignotum, serenissimo vero principi commendatissimum scriberem, ac rogarem, an in illustri sua academia ordinariam philosophiae professionem suscipere animus esset. Stipendium exsolvetur annuum, quo ordinarii professores hodie fruuutur. Non alibi invenias principem faventiorem eximiis ingeniis, inter quae te aestimat. Philosophandi libertatem habebis amplissimam, qua te ad publice stabilitam religionem conturbandam non abusurum credit. Ego sapientissimi principis mandato non potui non obsecundare. Quapropter te rogo quam impensissime, ut quam primum mihi respondeas, tuamque ad me responsionem vel serenissimi electoris residenti Hagae Comitis D. Grotio, vel D°. Gilles van der Hek ad me in fasciculo literarum, quae in aulam transmitti solent, curandam tradas, vel alia denique commoditate, quae opportunissima videbitur, utaris. Hoc unum addo, te, si huc venias, vitam philosopho dignam cum voluptate transacturum, nisi praeter spem et opinionem nostram alia omnia accidant. His vale et salve,

Heidelb. 16. Febr. 1673.

vir clarissime,
a nominis tui studiosissimo
I. Lvdovico Fabritio,
acad. Heidelb. professore et
electoris Palatini consiliario.

---

56. EPISTOLA LIV.

Amplissimo nobilissimoque viro D. I. Ludovico Fabritio acad. Heidelbergensis professori et electoris Palatini consiliario

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Amplissime vir,

Si unquam mihi desiderium fuisset alicuius facultatis professionem suscipiendi, hanc solam optare potuissem, quae mihi a serenissimo electore Palatino per te offertur, praesertim ob libertatem philosophandi, quam princeps clementissimus concedere dignatur, ut iam taceam, quod dudum desideraverim sub imperio principis, cuius sapientiam omnes admirantur, vivere. Sed quoniam nunquam publice docere animus fuit, induci non possum, ut praeclaram hanc occasionem amplectar, tametsi rem diu mecum agitaverim. Nam cogito primo, me a promovenda philosophia cessare, si instituendae iuventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam religionem perturbare velle: quippe schismata non tam ex ardenti religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu vel contradicendi studio, quo omnia, etsi recte dicta sint, depravare et damnare solent. Atque haec quum iam expertus sim, dum vitam privatam et solitariam ago, mnlto magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero. Vides itaque, vir amplissime, me non spe melioris fortunae haerere, sed prae tranquillitatis amore, quam aliqua ratione me obtinere posse credo, modo a publicis lectionibus abstineam. Quapropter te enixissime rogo, ut serenissimum electorem ores, ut mihi hac de re amplius deliberare liceat, deinde ut favorem clementissimi principis cultori devotissimo conciliare pergas, quo magis tibi devincias,

Hagae Comitis 30. Martii 1673.

amplissime nobilissimeque domine,

tuum ex asse

B. D. S.

57. EPISTOLA LV.

Acutissimo philosopho B. D. S.

* * * * * * *

Versio.

Clarissime vir,

Causa, cur hanc tibi scribam, est, quod tuam de apparitionibus et spectris vel lemuribus sententiam scire desiderem, et si dentur, quid de illis tibi videatur, et quam diu illorum duret vita; eo quod alii ea immortalia, alii vero mortalia esse opinantur. In hac mea dubitatione, an nimirum ea dari concedas, ulterius non pergam. Certum interim est, veteres eorum existentiam credidisse. Theologi ac philosophi hodierni eiusmodi creaturas existere hactenus credunt, licet in eo, quaenam illorum sit essentia, non concordent. Quidam ex tenuissima et subtilissima constare materia, alii ea spiritualia affirmant. Verum (ut iam dicere coepi) multum ab invicem dissentimus, quia, an largiaris ea existere, dubius sum; quamvis, uti nec te fugit, tot exempla et historiae in omni antiquitate inveniantur, ut revera ea vel negare, vel in dubium vocare, difficile foret. Certum est, nempe quod, si fatearis ea existere, non tamen credas, qnaedam eorum esse animas demortuorum, ut Romanae fidei defensores volunt. Hic finiam tuumque exspectabo responsum. Nihil de bello, nihil de rumoribus dicam, eo quod in ea nostra aetas incidit tempora etc. Vale.

14. Septemb. 1674.

---

58. EPISTOLA LVI.

Amplissimo prudentissimoque viro *******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Amplissime vir,

Tua, quam heri accepi, mihi fuit acceptissima, tam quod aliquod de te nuntium audire desiderabam, quam quod te

mei penitus non oblitum esse video. Quamvis forte alii malum esse omen putarent, vel lemures causam ad me scribendi fuisse, ego tamen econtra maius quid in eo noto; res non tantum veras, sed et nugas atque imaginationes mihi usui esse posse perpendo.

Verum hoc, an nimirum spectra, phantasmata ac imaginationes sint, seponamus; quia nempe non tantum ea negare, verum etiam de iis dubitare, adeo rarum tibi videtur, quam ei, qui tot historiis, quas hodierni et antiqui narrant, convictus est. Magna aestimatio ac honor, in quo te habui semper et adhuc habeo, ut contradicam, multo minus ut tibi blandiar, non patitur. Medium, quod servabo, est, ut ex tot, quas de spectris legisti historias, unam vel alteram eligere placeat, de qua minimum dubitare licet, quaeque clarissime spectra existere demonstrat. Nam, ut verum fatear, nunquam fide dignum legi authorem, qui ea dari clare ostenderet. Et hactenus quid sint ignoro, nemoque mihi unquam id potuit indicare. Certum tamen est, quod de re, quam tam clare monstrat experientia, debemus scire quid sit; alioquin difficillime ex aliqua historia spectra dari colligimus. Colligitur quidem aliquid esse, quod tamen nemo scit, quid sit. Si philosophi, quae ignoramus, spectra nominare volunt, ea haud negabo, quia res infinitae sunt, quae me latent.

Denique, vir amplissime, antequam me hac in materia ulterius explicem: dic quaeso mihi, quaenam res haec spectra vel spiritus sint. Suntne infantes, stulti vel insani: quia quae de iis auribus hausi, potius insipientibus, quam sapientibus conveniunt, quaeque, ut ea in meliorem interpretemur partem, rebus puerilibus vel stultorum delectamentis similiora sunt? Antequam finio, hoc unum tibi proponam, illud scilicet desiderium, quod plerumque homines habent, res, non ut revera sunt, sed ut eas desiderant, narrandi, facilius ex narrationibus de lemuribus spectrisque ac ex aliis cognosci. Huius rei praecipua, ut credo, ratio est, quod, quia eiusmodi historiae non alios habent testes, nisi earum narratores, harum inventor pro lubitu circumstantias, quae ei commodissimae videntur, vel addere vel demere potest, nec timet, ut sibi quisquam contradicat; speciatim vero eas fingit, ut metum, quem de somniis et phantasmatis concepit, iustificet, vel etiam ut audaciam, fidem et opinionem suam stabiliat. Praeter has alias adinveni rationes, quae me ad dubitandum, si non de ipsis historiis, saltem de nar-

ratis circumstantiis permovent, quaeque quam maxime ad conclusionem, quam ex illis historiis deducere conamur, faciunt. Hic desinam, usque dum intellexero, quaenam eae sint historiae, quibus ita convictus es, ut tibi de iis dubitare absurdum videatur etc.

---

59. EPISTOLA LVII.

Acutissimo philosopho B. D. S.

* * * * * * *

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Acutissime vir,

Non aliud, quam ad me dedisti responsum, nimirum ab amico aliamque fovente sententiam exspectabam. Posterius non curo; nam amicos in rebus indifferentibus dissentire semper salva licitum fuit amicitia.

Exigis, ut tibi, antequam tuam promas sententiam, quaenam haec spectra spiritusve sint, dicam, an sint infantes, stulti vel insani etc., et addis, quicquid de iis audiveris, potius ab insanientibus, quam sanis profectum fuisse. Verum est proverbium, quod videlicet praeoccupata opinio veritatis indagationem impedit.

Credo igitur his de causis spectra dari: primo quia ad universi pulchritudinem ac perfectionem, ut sint, pertinet; secundo quia verisimile est creatorem ea creasse, quia sibi, quam corporeae creaturae, similiora sunt; tertio quia sicuti corpus sine anima, ita etiam anima sine corpore existit; quarto denique quia in supremo aëre, loco vel spatio nullum obscurum corpus esse, quin suos obtineat habitatores, existimo; et per consequens, immensurabile, quod inter nos astraque est, spatium, non vacuum, sed spiritibus habitatoribus repletum esse. Forte summi et remotissimi veri spiritus, infimi vero in infimo aëre creaturae sunt substantiae subtilissimae et tenuissimae, insuperque invisibiles. Opinor igitur omnis generis, sed fortassis nullos foeminini dari spiritus.

Hoc ratiocinium eos, qui mundum fortuito creatum esse temere credunt, nullatenus convincet. Quotidiana insuper,

his missis rationibus, spectra dari ostendit experientia, quorum multae tam novae, quam antiquae historiae etiamnum exstant. Videantur horum historiae apud Plutarchum in libro „de viris illustribus“ aliisque eius operibus, apud Suetonium in vitis Caesarum, nec non apud Wierum et Lavaterum in libris de spectris, qui de hac materia prolixe egerunt et ex omnis generis scriptoribus eas congesserunt. Cardanus, ob eruditionem suam celeberrimus, etiam de iis in libris *de subtilitate, varietate* et *de vita sua* loquitur, ubi ea sibi, cognatis amicisque apparuisse experientia ostendit. Melanthon, vir prudens et veritatis amans, et alii non pauci de suis testantur experientiis. Consul quidam, vir doctus et sapiens, quique adhuc in vivis est, aliquando mihi narravit, de nocte ita audiri opus in matris suae officina cerevisiaria perfici, quemadmodum illud de die, quando cerevisia coquebatur, absolvebatur; quin hoc saepius factum esse testabatur. Idem mihi saepiuscule contigit, quod nunquam memoria excidet; adeo ut his experimentis dictisque rationibus spectra dari victus sim.

Quantum ad spiritus malos, qui miseros homines in hac et post hanc vitam torquent, nec non magiam attinet, ego harum rerum historias fabulas esse existimo. In tractatibus, qui de spiritibus agunt, circumstantiarum copiam invenies. Poteris, praeter allegatos, si placet, Plinium secundum libro septimo in epistola ad Suram, ut et Suetonium in vita Iulii Caesaris capite trigesimo secundo, Valerium Maximum capite octavo libri primi sectione septima et octava, et Alexandrum ab Alexandro in opere dierum genialium consulere: hos enim penes te esse libros mihi persuadeo. Non loquor de monachis et clericis, qui tot animarum ac malorum spirituum apparitiones et visiones, totque, ut sic loquar potius, spectrorum fabulas referunt, ut prae copia taedio afficiant lectorem. Thyraeus Iesuita in libro „de spirituum apparitionibus“ talia quoque tractat. Illi autem lucri solummodo causa, utque melius esse purgatorium probent, haec tractant, quae ipsis minera, unde tantam auri ac argenti vim effodiunt, existit. Id vero in memoratis aliisque modernis scriptoribus nullum obtinet locum, qui sine partium studio maiorem propterea merentur fidem.

Responsionis vice ad tuam epistolam, ubi de stultis et amentibus verba facis, hic conclusionem eruditi Lavateri, qua librum suum primum de spectris aut lemuribus his verbis finit, pono: *Qui tot unanimes tam hodiernos, quam*

veteres negare audet testes, fide mihi indignus censetur. Quemadmodum enim levitatis signum est iis omnibus, qui se quaedam vidisse spectra affirmant, protinus credere; ita e contrario tot dignis historicis, patribus aliisque magna praeditis authoritate temere et impudenter contradicere insignis esset impudentia.

21. Septemb. 1674.

---

60. EPISTOLA LVIII.

Amplissimo prudentissimoque viro *******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio

Amplissime vir,

Ego eo, quod in epistola tua 21. praeteriti mensis dicis, nixus, scilicet amicos in re indifferenti salva amicitia dissentire posse, clare dicam, quid de rationibus et historiis sentiam, ex quibus *omnis generis, sed nullos forte foeminini generis dari lemures* concludis. Causa, cur citius non responderim, est quod ii libri, quos citas, ad manum non sunt, nec praeter Plinium et Suetonium ullos reperi. Sed hi duo labore alios inquirendi me sublevabunt, quia mihi persuadeo, eos omnes eodem modo delirare, et historias rerum non vulgarium, quae homines attonitos reddunt ac in admirationem rapiunt, amare. Fateor, me non parum non historias, quae narrantur, sed eos, qui eas scribunt, obstupuisse. Miror, viros ingenio et iudicio praeditos facundiam suam insumere, et ea, ut nobis eiusmodi nugas persuadeant, abuti.

Authores vero missos faciamus et rem ipsam aggrediamur. Primo etenim ratiocinium meum circa conclusionem tuam paulisper versabitur. Videamus, an ego, qui nego, spectra aut spiritus dari, eo minus istos scriptores, qui de hoc negotio scripserunt, intelligam; an tu, qui ea existere statuis, hos scriptores non pluris, quam merentur, facias. Quod ab una parte spiritus dari masculini generis in dubium non voces, ab altera vero parte, an ii foeminini generis

sint, dubites, phantasiae, quam dubitationi similius videtur. Nam si haec tua esset opinio, magis ea cum vulgi imaginatione, qui Deum masculini, non vero foeminini generis esse statuit, convenire videretur. Miror eos, qui spectra nuda conspexere, oculos in genitalia non coniecisse, forte prae timore vel prae ignorantia huius discriminis. Regeres: hoc est ridere, non autem ratiocinari; et hinc video, tuas rationes tam validas tamque bene fundatas tibi videri, ut iis nemo (tuo saltem iudicio) contradicere queat, nisi perverse aliquis, mundum fortuito factum esse, putaret. Hoc ipsum, antequam praecedentes tuas examino rationes, me urget, ut breviter meam de hac positione opinionem, *an mundus fortuito sit creatus*, proponam. Respondeo vero, quod, sicuti certum est *fortuitum* et *necessarium* duo esse contraria, ita manifestum etiam est, eum, qui mundum necessarium divinae naturae effectum affirmat, omnino etiam mundum casu factum esse negare: illum autem, qui affirmat Deum potuisse creationem mundi omittere, confirmare, licet aliis verbis, eundem casu factum fuisse; quoniam a voluntate, quae nulla esse poterat, processit. Quia vero haec opinio haecque sententia penitus absurda est, vulgo unanimiter, Dei voluntatem aeternam ac nunquam indifferentem fuisse, concedunt: et propterea necessario quoque debent largiri (nota bene), mundum naturae divinae necessarium esse effectum. Vocent hoc voluntatem, intellectum vel quocunque lubet nomine, eo tamen tandem devenient, quod unam eandemque rem diversis nominibus exprimeent. Si enim eos roges, an divina voluntas ab humana non differat, respondent, priorem non nisi nomen cum posteriore commune habere: praeterquam quod plerumque Dei voluntatem, intellectum, essentiam aut naturam unam eandemque rem esse concedunt; sicuti et ego, ne divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe voluntatem, intellectum, attentionem, auditum etc. non adsigno. Dico igitur, ut iam modo dixi, *mundum divinae naturae necessarium effectum, eumque fortuito non esse factum.*

Hoc sufficere arbitror, ut tibi persuadeam, eorum opinionem, qui dicunt (si qui tamen tales dantur), mundum fortuito factum esse, meae omnino contrariari, et hac nixus hypothesi ad earum rationum inquisitionem, ex quibus spectra omnis generis existere concludis, pergo. Quod in genere de iis dicere valeo, est, eas magis coniecturas, quam rationes videri, meque difficillime credere, te eas pro rationibus

demonstrativis habere. Verum videamus, sive coniecturae sive rationes sunt, an eas pro fundatis assumere liceat.

Prima tua ratio est, quod ad pulchritudinem ac universi perfectionem ea dari pertinet. Pulchritudo, amplissime vir, non tam obiecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus. Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores, aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea, quae nunc pulchra, deformia, ea vero, quae nunc deformia, pulchra nobis apparerent. Pulcherrima manus per microscopium conspecta terribilis apparebit. Quaedam procul visa pulchra, et e propinquo conspecta deformia sunt; adeo ut res in se spectatae, vel ad Deum relatae, nec pulchrae nec deformes sint. Is ergo, qui ait, Deum mundum, ut pulcher esset, creasse, horum alterutrum necessario statuere debet; nempe vel Deum mundum ad appetitum et hominum oculos, vel appetitum et hominum oculos ad mundum condidisse. Iam vero sive prius, sive posterius statuamus, cur Deus spectra et spiritus creare debuerit, ut alterutrum horum consequeretur, non video. Perfectio atque imperfectio sunt denominationes, quae non multum a denominationibus pulchritudinis et deformitatis differunt. Ego igitur, ne nimis sim prolixus, solummodo interrogo: quid magis ad ornatum et mundi perfectionem faciat, an quod spectra, an quod multiplicia dentur monstra, ut Centauri, Hydrae, Harpyiae, Satyri, Gryphes, Argi et plures huiusmodi nugae? Certe mundus bene exornatus fuisset, si Deus eum pro libitu nostrae phantasiae iisque rebus, quae facile quivis sibi imaginatur et somniat, nemo vero unquam intelligere potis est, ornasset et concinnasset!

Secunda ratio est, quod quia spiritus magis, quam aliae corporeae creaturae, Dei imaginem exprimunt, verosimile quoque sit, Deum eos creasse. Profecto me hactenus nescire, in quo spiritus magis, quam aliae creaturae Deum exprimant, fateor. Hoc scio, inter finitum et infinitum nullam esse proportionem; adeo ut discrimen inter maximam et praestantissimam creaturam atque inter Deum non aliud sit discrimen, quam quod inter Deum ac minimam creaturam est. Hoc ergo nihil ad rem facit. Si tam claram de spectris, quam de triangulo vel circulo haberem ideam, nullatenus dubitarem statuere, ea a Deo creata fuisse: verum enimvero, quandoquidem idea, quam de iis habeo, omnino cum ideis convenit, quas de Harpyiis, Gryphis, Hydris etc. in mea deprehendo imaginatione, ea non aliter, quam somnia,

considerare possum, quae a Deo tantopere, quam ens et non ens discrepant.

Tertia ratio (quae est, quod, quemadmodum corpus sine anima, etiam anima sine corpore debeat esse) aeque mihi absurda videtur. Dic, quaeso, mihi, an non etiam sit verisimile, memoriam, auditum, visum etc. sine corporibus dari, eo quod corpora sine memoria, auditu, visu etc. inveniuntur, vel globum sine circulo, quia circulus sine globo existit?

Quarta et ultimo ratio eadem est cum prima, ad cuius responsionem me refero. Hic loci tantum notabo, me, quinam illi supremi et infimi sint, quos in materia infinita concipis, nescire, nisi terram universi centrum esse sentias. Si enim sol vel Saturnus universi sit centrum, sol vel Saturnus, non autem terra infima erit. Hoc ergo et quod restat praetermittens concludo, quod hae hisque similes rationes neminem convincent, spectra vel lemures omnis generis dari, quam eos, qui aures intellectui occludentes se a superstitione seduci patiuntur; quae adeo rectae rationi infesta est, ut potius, quo philosophorum aestimationem minuat, vetulis fidem habeat.

Quantum ad historias attinet, iam in prima mea epistola dixi, me eas non omnino, sed inde deductam conclusionem negare. Huic accedit, quod eas non adeo fide dignas habeam, ut de multis circumstantiis non dubitem, quas saepius addunt, magis ut ornent, quam ut historiae veritatem, vel id, quod inde volunt concludere, aptius efficiant. Speraveram, ut ex tot historiis saltem unam alteramve proferres, de qua minime dubitare liceret, quaeque clarissime spectra vel lemures existere ostenderet. Quod memoratus consul inde, quod in matris suae officina cerevisiaria spectra ita de nocte laborare audivit, vult concludere ea existere, quemadmodum de die audire assuetus erat, risu dignum mihi videtur. Similiter etiam nimis longum videretur, hic loci omnes, quae de his ineptiis conscriptae sunt, historias examinare. Ut ergo brevis sim, me ad Iulium Caesarem refero, qui teste Suetonio haec ridebat, et tamen felix erat, iuxta id, quod Suetonius de hoc principe in vita eius capite 59. narrat. Et ad eum modum omnes, qui mortalium imaginationum et pathematum effectus perpendunt, talia ridere debent; quicquid etiam Lavaterus aliique, qui cum eo hoc in negotio somniarunt, in contrarium producant.

---

61. EPISTOLA LIX.

Acutissimo philosopho B. D. S.

* * * * * * *

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Acutissime vir,

Ad tuas opiniones serius respondeo, eo quod exiguus morbus me studiorum et meditationum oblectamento orbavit et ad te scribere impedivit. Nunc, Deo gratiam habeo, in integrum restitutus sum. In respondendo tuae epistolae vestigia premam, atque tuas in eos, qui de spectris scripserunt, exclamationes transiliam.

Dico igitur, me existimare, nulla foeminini generis esse spectra, quia eorum generationem infitior. Quod talis sint figurae et compositionis, quia id ad me non pertinet, omitto. Aliquid fortuito factum dicitur, quando praeter authoris scopum producitur. Ubi terram ad vineam plantandum vel puteum ad sepulchrum faciendum fodimus et thesaurum invenimus, de quo nunquam cogitavimus, id casu fieri dicitur. Nunquam is, qui ex libero suo arbitrio ita operatur, ut possit operari, vel non, casu operari, siquidem operatur, dicitur. Hoc enim pacto omnes humanae operationes casu fierent, quod absurdum esset. Necessarium et liberum, non vero necessarium et fortuitum contraria sunt. Licet vero Dei voluntas sit aeterna, non tamen sequitur mundum esse aeternum, eo quod Deus ab aeterno, ut mundum crearet statuto tempore, definire potuit.

Negas porro, Dei voluntatem unquam indifferentem fuisse, quod ego infitior; nec adeo accurate ad hoc, ut tu putas, attendere est necesse. Neque omnes dicunt, Dei voluntatem necessariam esse. Hoc enim necessitatem involvit; quia is, qui alicui tribuit voluntatem, per id intelligit, eum pro sua voluntate posse operari, vel non. Si vero ei adscribimus necessitatem, necessario debet operari.

Denique ais, te in Deo nulla humana concedere attributa, ne divinam cum humana confunderes naturam. Quod hactenus probo; neque enim qua ratione Deus operetur, nec qua ratione velit, intelligat, perpendat, videat, audiat,

percipimus etc. Verum enimvero, si has operationes summasque nostras de Deo contemplationes pernegas, affirmasque, eas non esse eminenter et metaphysice in Deo; tuum Deum, aut quid per hanc vocem *Deus* intelligas, ignoro. Quod non percipitur, haud negandum est. Mens, quae spiritus et incorporea est, non nisi cum subtilissimis corporibus, nempe humoribus, operari potest. Et quaenam inter corpus mentemque est proportio? Qua ratione mens cum corporibus operatur? Sine his enim illa quiescit, et illis turbatis mens contrarium, quam quod debebat, operatur. Mihi, qui hoc fiat, monstra. Non poteris, ut nec ego. Videmus tamen et sentimus, mentem operari, quod verum manet, licet, qua ratione haec fiat operatio, non percipiamus. Similiter licet, quomodo Deus operatur, non capiamus eique humana nolimus adsignare opera; non tamen de ipso negandum, ea eminentcr et incomprehensibiliter cnm nostris concordare, uti velle, intelligere, intellectu, non vero oculis aut auribus videre ac audire; ad eum modum, quo ventus atque aër regiones montesque sine manibus aliisve instrumentis destruere, nec non evertere potest; quod tamen hominibus absque manibus machinisque est impossibile. Si necessitatem Deo tribuis, eumque voluntate aut libera electione privas, dubitari posset, numne eum, qui ens infinite perfectum est, instar monstri depingas et exhibeas. Ut tuum attingas scopum, aliis ad iaciendum tuum fundamentum opus erit rationibus; quia, meo iudicio, in allatis nihil soliditatis reperitur, et, si eas probes, aliae adhuc supersunt, quae forte tuarum pondus aequabunt. Sed his missis pergamus.

Postulas ad probandum, spiritus in mundo esse, demonstrativas probationes, quae valde paucae in mundo sunt, nullaequae praeter mathematicas adeo certae, ac quidem optamus, inveniuntur; quippe probabilibus, ut et verosimilibus coniecturis sumus contenti. Si rationes, quibus res probantur, essent demonstrationes, non nisi stulti et pervicaces invenirentur, qui eis contradiccrent. Verum, dilecte amice, non adeo sumus beati. In mundo minus accurati sumus, aliquatenus coniecturam facimus et in ratiociniis defectu demonstrationum probabile assumimus. Hoc ipsum ex omnibus tam divinis, quam humanis scientiis controversiarum et disputationum plenis patet, quarum multitudo in causa est, quod tot diversae apud quosvis inveniuntur sententiae. Hac de causa olim, ut nosti, philosophi sceptici dicti, qui de omnibus dubitabant, fuerunt. Hi pro et contra disputa-

bant, ut probabile tantum verarum rationum defectu consequerentur, et ex iis unusquisque, quod probabilius videbatur, credebat. Luna directe infra solem est posita; et ideo sol in quodam terrae loco obscurabitur; et si sol non obscuretur, dum dies est, directe infra eum luna non est posita. Haec est probatio demonstrativa, a causa ad effectum et ab effectu ad causam. Eiusmodi aliquot, sed valde paucae dantur, quae a nullo, si eas modo percipiat, contradici possunt.

Quantum ad pulchritudinem, sunt quaedam, quorum partes respectu aliarum proportionales et melius, quam aliae, sunt compositae; et Deus intellectui et iudicio hominis convenientiam et harmoniam cum eo, quod proportionatum est, non vero cum eo, in quo nulla est proportio, attribuit: ut in sonis consonantibus et dissonantibus, in quibus auditus consonantiam et dissonantiam bene distinguere novit, quia illa delectationem, haec vero molestiam adfert. Rei perfectio est etiam pulchra, quatenus nihil ei deest. Huius multa extant exempla, quae, ne prolixior sim, omitto. Mundum intueamur tantummodo, cui nomen totius vel universi tribuitur. Si hoc verum est, uti revera est, rebus incorporeis non depravatur minuiturve. Quae de Centauris, Hydris, Harpyiis etc. dicis, hic nullum habent locum. Loquimur enim de universalissimis rerum generibus deque primis eorundem gradibus, quae sub se varias et innumerabiles comprehendunt species; scilicet de aeterno et temporali, causa et effectu, finito et infinito, animato ac inanimato, substantia et accidenti vel modo, corporali et spirituali etc. Dico spiritus Deo, quia etiam spiritus est, esse similes. Tam claram de spiritibus, quam de triangulo postulas ideam, quod impossibile est. Dic mihi, obsecro quam de Deo habeas ideam, et an ea intellectui tuo adeo sit clara, ac idea trianguli! Scio te non habere, dixique, nos tam beatos non esse, ut res probationibus demonstrativis percipiamus, et plerumque probabile in hoc mundo praevalere. Affirmo nihilominus, quod sicuti corpus sine memoria etc., ita etiam memoria etc. sine corpore; quodque sicuti circulus sine globo, sic etiam globus sine circulo existit. Sed hoc est ab universalissimis generibus ad particulares species descendere, de quibus hoc ratiocinium non intelligitur. Dico, quod sol sit mundi centrum, quodque stellae fixae longius a terra distent, quam Saturnus, et hic longius, quam Mars; adeo ut in indefinito aëre quaedam remotiora a nobis et

quaedam nobis propinquiora sint, quae nos altiora vel inferiora nominamus.

Ii, qui spiritus defendunt, philosophos extra fidem non collocant, sed quidem, qui eos negant; quia omnes philosophi tam antiqui, quam moderni se convictos, spiritus dari, arbitrantur. Plutarchus huius rei testis est in tractatibus de philosophorum sententiis et de Socratis genio. Testantur quoque omnes Stoici, Pythagorici, Platonici, Peripatetici, Empedocles, Maximus Tyrius, Apuleius aliique. Ex modernis nemo spectra negat. Reiice ergo tot sapientes oculatos et auritos testes, tot philosophos, tot historicos talia narrantes; affirma eos omnes cum vulgo stultos ac insanos esse: licet tuae reponsiones non persuadeant, sed quidem absurdae sint et passim scopum nostrae controversiae non attingant, neque tu ullam quidem probationem, quae tuam confirmet sententiam, proferas. Caesar cum Cicerone et Catone non ridet spectra, sed omina et praesagia; et tamen si eo die, quo interibat, Spurinam non illusisset, ipsius hostes tot vulneribus eum non confodissent. Sed haec hac vice sufficiant etc.

---

62. EPISTOLA LX.

Amplissimo prudentissimoque viro ******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Versio.

Amplissime vir,

Ad tuam respondere heri mihi traditam, propero; eo quod, si longiores necto moras, cogar responsionem diutius, quam quidem vellem, differre. Tua me turbasset valetudo, nisi te melius habere intellexissem; et spero, te iam omnino convaluisse.

Quam difficulter duo, qui diversa sequuntur principia, in materia a multis aliis dependente invicem possint convenire et idem sentire, ex hac quaestione sola, licet nulla id demonstraret ratio, pateret. Dic mihi, quaeso, an aliquos philosophos videris aut legeris, qui in ea fuerunt sententia, mundum casu factum esse, nempe eo sensu, quo tu intelli-

gis, Deum scilicet in creando mundo scopum sibi praefixum habuisse, et tamen eum, quem decreverat, transgressum esse. Nescio, tale quid unquam in ullius hominis cogitationem incidisse. Similiter me latet, quibus rationibus, ut credam *fortuitum et necessarium* non esse contraria, mihi persuadere conaris. Quam primum animadverto, tres trianguli angulos duobus rectis necessario aequales esse, nego quoque id casu fieri. Similiter, quam primum adverto, calorem necessarium ignis esse effectum, nego quoque id casu accidere. Quod *necessarium ac liberum* duo contraria sunt, non minus absurdum et rationi repugnans videtur. Nam nemo negare potest, Deum se ipsum et caetera omnia libere cognoscere; et tamen cuncti communi suffragio concedunt, Deum se ipsum necessario cognoscere. Quare mihi nullam inter coactionem vel vim et necessitatem differentiam constituere videris. Quod homo vult vivere, amare etc., non est coactum opus, sed tamen necessarium, et multo magis, quod Deus vult esse, cognoscere ac operari. Si praeter dicta animo volvis, indifferentiam non nisi ignorantiam vel dubitationem esse, atque voluntatem semper constantem et in omnibus determinatam virtutem necessariamque intellectus esse proprietatem, videbis mea verba penitus cum veritate concordare. Si affirmamus, Deum potuisse rem non velle, et non potuisse eam non intelligere, Deo diversas attribuimus libertates, alteram necessariam, alteram indifferentem; et consequenter Dei voluntatem ab essentia sua suoque intellectu diversam concipiemus, et hoc pacto in aliam ac aliam incidemus absurditatem.

Attentio, quam in praecedenti mea exegeram, non tibi visa est necessaria; et hoc fuit in causa, quod cogitationes tuas in praecipuum non defixeris, illudque, quod quam maxime ad rem faciebat, neglexeris.

Porro, ubi dicis, si in Deo actum vivendi, audiendi, attendendi, volendi etc., eosque in eo esse eminenter nego, quod te tum lateat, qualem habeam Deum: hinc suspicor te credere, non maiorem esse perfectionem, quam quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror; quia credo, quod triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, et circulus, divinam naturam eminenti ratione circularem esse. Et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur.

Epistolae parvitas et temporis angustia non sinunt, ut meam de divina natura sententiam quaestionesque a te propositas enucleem; praeterquam quod difficultates obiicere non sit proferre rationes. Nos in mundo multa ex coniectura facere verum est; sed nos nostras ex coniectura habere meditationes est falsum. In communi vita verisimillimum, in speculationibus vero veritatem cogimur sequi. Homo siti et fame periret, si, antequam perfectam obtinuisset demonstrationem, cibum ac potum sibi profuturum, edere aut bibere nollet. Id autem in contemplatione locum non habet. Econtra cavendum nobis est, quicquam tanquam verum admittere, quod solummodo verisimile est. Ubi enim unam admisimus falsitatem, infinitae sequuntur.

Porro hinc, quod divinae et humanae scientiae multis litibus et controversiis repletae sunt, nequit concludi, ea omnia, quae in iis tractantur, incerta esse; quoniam plurimi fuerunt, qui tanto contradicendi studio tenebantur, ut etiam demonstrationes geometricas irriserint. Sextus Empiricus aliique sceptici, quos citas, dicunt falsum esse, quod totum sua parte maius est, et sic de caeteris iudicant axiomatibus.

Ut vero, praetermisso ac concesso, nos demonstrationum defectu verisimilitudinibus debere esse contentos, dico, demonstrationem verosimilem talem esse debere, ut, licet de ea dubitare possimus, contradicere tamen nequeamus; quia id, cui potest contradici, non vero, sed falso simile est. Si exempli gratia dico, Petrum in vivis esse, quia eum heri sanum conspexi, vero quidem id simile est, quatenus mihi nemo contradicere potest; si autem alius dicit, se heri vidisse, eum deliquium animi passum fuisse, seque credere, Petrum inde diem obiisse supremum, hic, ut mea verba falsa videantur, efficit. Tuam coniecturam de spectris et lemuribus falsam et ne verisimilem quidem videri, tam clare ostendi, ut in responso tuo nihil animadversione dignum inveniam.

Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interroges, utrum tam claram de Deo, quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Hic quoque notandum est, quod non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quaedam eius attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est,

plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem.

Quod ad spectra vel lemures, hactenus nullam intelligibilem de iis auribus hausi proprietatem; sed quidem de phantasiis, quas nemo capere potest. Quum dicis spectra vel lemures hic inferius (stylum tuum sequor, licet ignorem, materiam hic inferius, quam superius minoris esse pretii) ex tenuissima, rarissima et subtilissima constare substantia, videris de aranearum telis, aëre vel vaporibus loqui. Dicere eos esse invisibiles, tantum mihi valet, ac si diceres, quid non sint, non vero quid sint: nisi forte velis indicare, quod pro lubitu se iam visibiles, iam invisibiles reddunt, quodque imaginatio in his, sicut et in aliis impossibilibus inveniet difficultatem.

Non multum apud me authoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet. Miratus fuissem, si Epicurum, Democritum, Lucretium vel aliquem ex atomistis atomorumque defensoribus protulisses. Non enim mirandum est eos, qui qualitates occultas, species intentionales, formas substantiales ac mille alias nugas commenti sunt, spectra et lemures excogitasse et vetulis credidisse, ut Democriti authoritatem elevarent, cuius bonae famae tantopere inviderunt, ut omnes eius libros, quos tanta cum laude ediderat, combusserint. Si iis fidem adhibere animus est, quas rationes habes ad miracula divae virginis et omnium sanctorum negandum, quae a tot celeberrimis philosophis, theologis ac historicis conscripta sunt, ut horum vel centum, illorum vero vix unum producere queam? Denique, amplissime vir, longius quam volebam, processi; nec te diutius iis rebus, quas (scio) non concedes, molestias creare volo, quia alia longe a meis diversa sequeris principia etc.

---

63. EPISTOLA LXI.

Praestantissimo acutissimoque philosopho B. D. S.

* * * * * * *

Praestantissime vir,

Miror saltem, quod eo ipso, quo demonstrent philosophi, aliquid falsum esse, eadem ratione ostendant eius veritatem. Certitudinem enim intellectus in *suae methodi initio* Cartesius omnibus aequalem esse putat; in *meditationibus* autem demonstrat. Idem illi probant, qui putant se aliquid certi demonstrare posse hac ratione, ut pro indubitato a singulis hominibus accipiatur.

Sed his missis experientiam provoco, et ut ad haec accurate attendas, submisse rogo. Sic enim deprehendetur, si ex dnobus unus aliquid affirmet, alter vero neget, et ita, ut sibi eius sint conscii, loquantur, quod, licet verbis contrarii videantur, attamen perpensis eorum conceptibus ambo (unusquisque pro suo conceptu) vera dicant. Quod quidem refero, quum immensae sit in vita communi utilitatis, et possent hoc unico observato innumerae controversiae et inde sequentes contentiones praecaveri; quamvis veritas haec in conceptu non semper absolute vera sit, sed positis tantum iis, quae in intellectu supponuntur ut vera. Quae regula etiam adeo est universalis, ut apud omnes homines, ne dementibus quidem ac dormientibus exceptis, reperiatur. Quicquid enim hi dicunt, se videre (licet nobis non ita appareat) aut vidisse, certissimum est, haec revera ita se habere. Quod etiam in casu proposito, *de libero* nempe *arbitrio,* clarissime conspicitur. Uterque enim tam qui pro, quam qui contra disputat, verum mihi dicere videtur, prout nimirum quilibet libertatem concipit. Liberum enim dicit Cartesius, quod a nulla causa cogitur; et tu econtra, quod a nulla causa determinatur ad aliquid. Fateor itaque tecum, nos in omnibus rebus a certa causa ad aliquid determinari, et sic nullum nos habere liberum arbitrium. Sed contra quoque puto cum Cartesio in certis rebus (quod statim aperiam) nos nullatenus cogi, atque ita habere liberum arbitrium. Exemplum formabo a praesenti.

Triplex autem est status quaestionis: *primo* an in res, quae extra nos sunt, absolute habeamus potestatem? Quod negatur. Exempli gratia, quod hanc nunc exaro epistolam, non est absolute in mea potestate, quandoquidem certe prius scripsissem, ni vel absentia vel amicorum praesentia impeditus fuissem. *Secundo,* an nos in motus corporis nostri, qui sequuntur, voluntate eos ad id determinante, absolute habeamus potestatem? Respondeo limitando, si nimirum sano corpore vivamus. Si enim valeo, semper me ad sribendum applicare vel non applicare possum. *Tertio,* an, quando mihi meum rationis exercitium usurpare licet, eo liberrime, hoc est, absolute uti possim? Ad quod respondeo affirmative. Quis enim mihi negaret, nisi contradicendo propriae conscientiae, quod non possum in meis cogitationibus cogitare, me velle scribere aut non scribere. Et quoad operationem quoque, quia hoc externae causae permittunt (quod secundum concernit casum), quod equidem tam scribendi, quam non scribendi facultatem habeam: fateor quidem tecum, dari causas, quae me ad id determinant, quod iam scribo, quia scilicet primo mihi scripsisti, eademque opera postulavisti, ut prima occasione rescriberem et, quia impraesentiarum datur occasio, eam non libenter amitterem. Pro certo etiam affirmo, teste conscientia, cum Cartesio, istiusmodi res me propterea non cogere, meque revera (quod negatu videtur impossibile) id nihilominus omittere posse, non obstantibus his rationibus. Si quoque cogeremur a rebus externis, cui possibile est habitum virtutis acquirere? Imo hoc posito omnis malitia excusabilis esset. Sed quot modis non fit, ut, si a rebus externis ad aliquid determinemur, obfirmato tamen ac constanti ei resistamus animo?

Ut itaque superioris regulae clariorem dem explicationem. Ambo equidem verum dicitis proprium iuxta conceptum. Si autem absolutam veritatem spectemus, haec tantum competit sententiae Cartesii. Supponis enim in conceptu, ut certum, libertatis essentiam in eo consistere, quod a nulla re determinamur. Hoc sic posito utrumque verum erit. Veruntamen quum essentia cuiuslibet rei in eo consistat, sine quo ne quidem concipi possit, et clare sane concipiatur libertas, licet ab externis causis in nostris actionibus ad aliquid determinemur, sive licet semper causae sint, quae incitamento nobis sunt, ut actiones nostras tali modo dirigamus, quum tamen id plane non efficiant; verum nullatenus, posito quod cogamur. Vide praeterea Cartesii I. tom.

epist. 8. et 9., item II. tom. pag. 4. Sed haec sufficiant. Rogo, ut ad has difficultates respondeas etc.

8. Octob. 1674.

---

64. EPISTOLA LXII.

Viro doctissimo atque expertissimo ******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Expertissime domine,

Misit mihi amicus noster I. R. literas, quas ad me dignatus es scribere, una cum iudicio tui amici de mea et Cartesii *de libero arbitrio* sententia, quae mihi gratissima fuerunt. Et quamvis in praesentia, praeterquam quod valetudinem non satis firmam habeam, aliis rebus admodum distrahar, tamen vel singularis tua humanitas, vel, quod ego praecipuum puto, veritatis studium, quo teneris, me cogit, ut tuo desiderio pro mei ingenii tenuitate satisfaciam. Etenim quid tuus amicus velit, antequam experientiam provocat et accuratam attentionem petit, nescio. Quod deinde addit: *si quando inter duos alter de re quapiam quid affirmat, alter autem neget etc.*, verum est, si intelligit illos duos, quamvis iisdem utantur vocabulis, de rebus tamen diversis cogitare, cuius rei exempla aliquot amico I. R. olim misi, cui iam scribo, ut tibi eadem communicet.

Transeo igitur ad illam libertatis definitionem, quam meam esse ait; sed nescio, unde illam sumpserit. Ego eam *rem liberam* esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit, *coactum* autem, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se et absolute omnia libere intelligit, quia ex sola ipsius naturae necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere.

Sed ad res creatas descendamus, quae omnes a causis externis determinantur ad existendum et operandum certa

ac determinata ratione. Quod ut clare intelligatur, rem simplicissimam concipiamus. Ex. gr. lapis a causa externa ipsum impellente certam motus quantitatem accipit, qua postea cessante causae externae impulsu moveri necessario perget. Haec igitur lapidis in motu permanentia coacta est, non quia necessaria, sed quia impulsu causae externae definiri debet; et quod hic de lapide, id de quacunque re singulari, quantumvis illa composita et ad plurima apta esse concipiatur, intelligendum est, quod scilicet unaquaeque res necessario a causa externa aliquà determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

Porro, concipe iam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere iactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari. Sic infans se lac libere appetere credit; puer autem iratus vindictam velle et timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, quae postea sobrius tacuisse vellet. Sic delirans, garrulus et huius farinae plurimi se ex libero mentis decreto agere, non autem impetu ferri credunt. Et quia hoc praeiudicium omnibus hominibus innatum est, non ita facile eodem liberantur. Nam quamvis experientia satis superque doceat, homines nihil minus posse, quam appetitus moderari suos, et quod saepe, dum contrariis affectibus conflictantur, meliora videant et deteriora sequantur, se tamen liberos esse credunt, idque propterea, quod res quasdam leviter appetant, et quarum appetitus facile potest contrahi memoria alterius rei, cuius frequenter recordamur.

His, quaenam mea de libera et coacta necessitate deque ficta humana libertate sit sententia, satis, ni fallor, explicui; ex quibus facile ad tui amici obiectiones respondetur. Nam quod cum Cartesio ait, illum liberum esse, qui a nulla causa externa cogitur, si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium. Sed si per coactum intelligit, qui quamvis non invitus, necessario tamen agit (ut supra explicui), nego nos aliqua in re liberos esse.

At amicus tuus contra affirmat, *nos rationis exercitio liberrime, hoc est, absolute uti posse,* qua in re satis, ne dicam, nimis confidenter perstat. *Quis enim,* ait, *nisi propriae contradicendo conscientiae, negaret, me cogitationibus meis cogitare posse, quod vellem et quod non vellem scribere?* Pervelim scire, quam ille conscientiam praeter illam, quam supra exemplo lapidis explicui, narrat. Ego sane, ne meae conscientiae, hoc est ne rationi et experientiae contradicam et ne praeiudicia et ignorantiam foveam, nego, me ulla absoluta cogitandi potentia cogitare posse, quod vellem et quod non vellem scribere. Sed ipsius conscientiam appello, qui sine dubio expertus est, se in somnis nos habere potestatem cogitandi, quod vellet et quod non vellet scribere; nec quum somniat se velle scribere, potestatem habet, non somniandi se velle scribere. Nec minus expertum illum esse credo, quod mens non semper aeque apta sit ad cogitandnm de eodem obiecto, sed prout corpus aptius est, ut in eo huius vel illius obiecti imago excitetur, ita mens aptior est ad hoc vel illud obiectum contemplandum.

Quum praeterea addit, quod causae, cur animum ad scribendum applicuerit, ipsum quidem ad scribendum impulerint, sed non coëgerint, nihil aliud significat (si rem aequo pondere examinare velis), quam quod ipsius animus ita tum erat constitutus, ut causae, quae ipsum alias, quum scilicet magno aliquo affectu conflictatur, non potuissent, nunc facile potuerunt flectere, hoc est, causae, quae ipsum alias non potuisset cogere, coëgerunt iam, non ut invitus scriberet, sed ut necessario scribendi esset cupidus.

Quod porro statuit: *quod si a causis externis cogeremur, virtutis habitum acquirere possit nemo;* nescio, quis ipsi dixerit, non posse ex fatali necessitate, sed tantummodo ex libero mentis decreto fieri, ut firmato et constanti simus animo.

Et quod denique addit: *quod hoc posito omnis malitia excusabilis esset.* Quid inde? Nam homines mali non minus timendi sunt, nec minus perniciosi, quando necessario mali sunt. Sed de his, si placet, vide meae appendicis ad Cartesii principiorum lib. I. et II. ordine geometrico demonstratos partis II. caput 8.

Denique tuus amicus, qui haec mihi obiicit, vellem, ut mihi responderet, qua ratione ille humanam virtutem, quae ex libero mentis decreto oritur, simul concipiat cum Dei praeordinatione. Quod si cum Cartesio fatetur, se haec

nescire conciliare, ergo telum, quo ipse transfixus iam est, in me vibrare conatur. Sed frustra. Nam si meam sententiam attento animo examinare velis, omnia congruere videbis etc.

---

65. EPISTOLA LXIII.

Praestantissimo atque acutissimo philosopho B. D. S.

* * * * * * *

Praestantissime vir,

Methodum tuam recte regendae rationis in acquirenda veritatum incognitarum cognitione, ut et generalia in physicis quando impetrabimus? Novi te iam modo magnos in iis fecisse progressus. Prius iam mihi innotuit, et posterius noscitur ex lemmatibus parti secundae ethices adiectis: quibus multae difficultates in physicis facile solvuntur. Si otium et occasio sinit, a te submisse peto, veram *motus definitionem*, ut et eius explicationem, atque qua ratione, quum extensio, quatenus per se concipitur, indivisibilis, immutabilis etc. sit, a priori deducere possimus, tot tamque multas oriri posse varietates et per consequens existentiam figurae in particulis alicuius corporis, quae tamen in quovis corpore variae et diversae sunt a figuris partium, quae alterius corporis formam constituunt. Praesens mihi indicasti *methodum*, qua uteris in indagandis necdum cognitis veritatibus. Experior eam methodum valde esse praecellentem, et tamen valde facilem, quantum ego de ea concepi, et possum affirmare hac unica observatione magnos me in mathematicis fecisse progressus. Optem idcirco, ut mihi veram traderes definitionem ideae adaequatae, verae, falsae, fictae et dubiae. Differentiam inter *ideam veram et adaequatam* quaesivi. Huc usque tamen nil aliud rescire potui, quam quum rem inquisivi et certum conceptum vel ideam, quod, inquam (ut porro expiscarer, an haec idea vera etiam alicuius rei adaequata esset), ex me quaesiverim, quae sit causa huius ideae aut conceptus; qua cognita denuo interrogavi, quae sit rursus causa huius conceptus, et sic semper in causas causarum idearum inquirendo perrexi, usque dum talem causam nanciscerer, cuius aliam causam rursus videre

non possem, quam quod inter omnes ideas possibiles, quas penes me habeo, haec una quoque ex iisdem existat. Si, exempli causa, inquirimus, in quo consistat vera nostrorum errorum origo; Cartesius respondebit, quod assensum praebeamus rebus nondum clare perceptis. Verum licet haec vera idea huius rei sit, nondum tamen potero omnia circa haec scitu necessaria determinare, nisi quoque huius rei adaequatam ideam habuero; quam ut assequar, denuo in causam huius conceptus inquiro, quare nimirum fiat, ut assensum praebeamus rebus non clare intellectis, et respondeo hoc fieri ex defectu cognitionis. Sed hic rursus ulterius inquirere non licet, quaenam sit causa, ut quaedam ignoremus; ac proinde video me adaequatam ideam nostrorum errorum detexisse. Hic interim a te requiro, an, quia constat, multas res infinitis modis expressas habere adaequatam sui ideam et ex quavis adaequata idea omnia ea, quae de re sciri possunt, educi posse, quamvis facilius ex hac, quam ex illa idea eliciantur, an, inquam, sit medium, quo noscatur, utra prae alia usurpanda sit. Sic exempli gratia adaequata idea circuli consistit in radiorum aequalitate; eadem quoque consistit in infinitis rectangulis sibi invicem aequalibus, factis a segmentis duarum linearum, atque sic porro infinitas habet expressiones, quarum unaquaeque adaequatam circuli naturam explicat; et quamvis ex unaquaque harum omnia alia deducere liceat, quae de circulo sciri possunt, id ipsum tamen multo facilius fit ex una harum, quam ex altera. Sic quoque, qui applicatas curvarum considerat, multa deducet, quae ad dimensionem harum spectant, sed maiori facilitate, si consideremus tangentes etc. Et ita indicare volui, quo usque hac in disquisitione progressus sum; cuius perfectionem vel, si alicubi erro, emendationem, nec non desideratam definitionem exspecto. Vale.

[5. Ian. 1675.]

---

66. EPISTOLA LXIV.

Nobilissimo ac doctissimo viro *******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime vir,

Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato, nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam. Iam autem, ut scire possim, ex qua rei idea ex multis omnes subiecti proprietates possint deduci, unicum tantum observo, ut ea rei idea sive definitio causam efficientem exprimat. Exempli gratia, ad circuli proprietates investigandas inquiro, an ex hac idea circuli, quod scilicet constat ex infinitis rectangulis, possim omnes eius proprietates deducere; inquiro, inquam, an haec idea causam circuli efficientem involvat. Quod quum non fiat, aliam quaero: nempe quod circulus sit spatium, quod describitur a linea, cuius unum punctum est fixum, alterum mobile. Quum haec definitio iam causam efficientem exprimat, scio me omnes inde posse circuli proprietates deducere etc. Sic quoque quum Deum definio esse ens summe perfectum quumque ea definitio non exprimat causam efficientem (intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam), non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem quum definio Deum esse *ens* etc. Vide definit. VI. part. I. ethices.

Caeterum de reliquis, nimirum de *motu,* quaeque ad *methodum* spectant, quia nondum ordine conscripta sunt, in aliam occasionem reservo.

Circa illa, quae ais, quod ille, *qui considerat applicatas curvarum, multa deducet, quae ad dimensionem earum spectant, sed maiori facilitate considerando tangentes* etc.: ego contrarium puto, quod etiam considerando tangentes multa alia difficilius deducentur, quam considerando ordinatim applicatas; et absolute statuo, quod ex quibusdam proprietatibus alicuius rei (quacunque data idea) alia faci-

lius, alia difficilius (quae tamen omnia ad naturam illius rei spectant) inveniri possint. Sed hoc tantum observandum existimo, ideam talem esse inquirendam, ex qua omnia elici queant, ut supra dictum. Omnia enim ex aliqua re possibilia deducturus, necessario sequitur, ultima prioribus difficiliora fore etc.

---

67. EPISTOLA LXV.

Praestantissimo acutissimoque philosopho B. D. S.

Vir nobilissime ac praestantissime,

Erubescerem ob diuturnum hactenus silentium meum, unde pro favore a benevolentia tua mihi immerito exhibito ingratitudinis accusari possem, nisi et cogitarem, generosam tuam humanitatem ad excusandum potius quam incusandum inclinare, et scirem eandem pro communi amicorum bono tam seriis vacare meditationibus, quales sine sontica turbare causa eidem noxium atque damnosum foret. Hanc itaque ob causam silui, contentus ex amicis prosperam tuam valetudinem interea percipere, sed per praesentes significare nitor, eadem Nobilissimum amicum nostrum D^um^ de Tschirnhaus nobiscum in Anglia adhuc frui, qui ter in suis, quas ad me dedit, literis Domino summa officia cum salute honorifica impertiri iussit, me iterato rogans, ut sequentium dubiorum solutionem tibi proponerem, insimulque ad ea responsionem desideratam expeterem; nimirum, num placeret domino demonstratione aliqua ostensiva, sed non ad impossibile deducente convincere, nos non posse plura Dei attributa cognoscere quam cogitationem et extensionem; praeterea, num inde sequatur, quod creaturae quae aliis attributis constant econtra nullam possint concipere extensionem.

Serio abs te peto, ut dubitationes hic motas solvere tuamque ad eas responsionem mittere placeat. Sit, rogo, demonstratio ea ostensiva, non vero ad impossibile deducens, num scilicet primo nos plura de Deo attributa, quam cogitationem extensionemque possimus cognoscere? Porro num inde sequatur, creaturas aliis constantes attributis nullam posse

concipere extensionem? Unde sequeretur tot constituendos esse mundos, quot dantur Dei attributa. Quantae ex. gr. extensionis noster existeret mundus, tantae quoque extensionis mundi aliis affecti attributis essent. Quemadmodum vero praeter cogitationem non nisi extensionem percipimus, ita etiam istius mundi creaturae non nisi sui mundi attributa atque cogitationem perciperent.

Secundo, quoniam Dei intellectus tam essentia, quam existentia a nostro differt intellectu, nihil ergo cum nostro commune habebit; ac proinde (per ethic. part. 1. propos. 3.) Dei intellectus nostri causa esse nequit.

Tertio, in schol. 10. prop. part. 1. ethic. ais, *nihil in natura clarius esse, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi* (quod optime capio), *et quo plus realitatis aut esse habeat, eo plura ei competant attributa.* Hinc sequi videtur, dari entia, quae tria, quatuor aliaque plura habent attributa, licet ex demonstratis colligere licuerit, unumquodque ens duobus tantum constare attributis, nimirum certo quodam Dei attributo eiusdemque attributi idea.

Quarto, eorum, quae a Deo immediate producta sunt, quaeque mediante infinita quadam modificatione producuntur, exempla desiderarem. Prioris generis cogitatio ac extensio, posterioris vero intellectus in cogitatione, motus in extensione esse videntur. Atque haec sunt quae a praestantia tua praedictus noster Tschirnhaus illustrari mecum desiderat, si forte otium subsecivum id concesserit; caeterum refert D^um^ Boyle et Oldenburg mirum de tua persona formasse conceptum, quam ipse eisdem non solum ademit, sed rationes addidit, quarum inductione iterum non solum dignissime et faventissime de eadem sentiant, sed et Tr. Theol. Politicum summe aestiment, cuius pro regimine tuo te certiorem facere non fui ausus, certissimus me ad quaevis officia esse et vivere

Amstel. 25. Iulii 1675.

Nobilissimi viri

servum paratissimum

G. H. Schaller.

D. a Gent officiose salutat, uno cum I. Rieuw(erts).

Viro nobilissimo ac praestantissimo
Domino Benedicto de Spinoza
Hagam.

68. EPISTOLA LXVI.

Doctissimo expertissimoque viro * * * * * * *

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Expertissime vir,

Gaudeo, quod tandem occasio tibi oblata fuerit, ut me tuis literis, mihi semper gratissimis, recreares, quod ut frequenter facias, enixe rogo etc.

Ad dubia pergo; et quidem ad primum dico, mentem humanam illa tantummodo posse cognitione assequi, quae idea corporis actu existentis involvit, vel quod ex hac ipsa idea potest concludi. Nam cuiuscunque rei potentia sola eius essentia definitur (per ethices part. 3. prop. 7.), mentis autem essentia (per ethic. part. 2. prop. 13.) in hoc solo consistit, quod sit idea corporis actu existentis; ac proinde mentis intelligendi potentia ad ea tantum se extendit, quae haec idea corporis in se continet, vel quae ex eadem sequuntur. Ad haec corporis idea nulla alia Dei attributa involvit neque exprimit, quam extensionem et cogitationem. Nam eius ideatum, nempe corpus (per ethic. part. 2. prop. 6.) Deum pro causa habet, quatenus sub attributo extensionis et non quatenus sub ullo alio consideratur; atque adeo (per ethic. part. 1. ax. 6.) haec corporis idea Dei cognitionem involvit, quatenus tantummodo sub extensionis attributo consideratur. Deinde haec idea quatenus cogitandi modus est, Deum etiam (per eandem prop.) pro causa habet, quatenus res est cogitans, et non quatenus sub alio attributo consideratur; adeoque (per idem axioma) huius ideae idea Dei cognitionem involvit, quatenus sub cogitationis et non quatenus sub alio attributo consideratur. Apparet itaque mentem humanam sive corporis humani ideam praeter haec duo nulla alia Dei attributa involvere, neque exprimere. Caeterum ex his duobus attributis vel eorundem affectionibus nullum aliud Dei attributum (per ethic. part. 1. prop. 10.) concludi, neque concipi potest. Atque adeo concludo, mentem humanam nullum Dei attributum praeter haec posse cognitione assequi, ut fuit propositum. Quod autem addis: an ergo tot mundi constituendi sunt, quod dantur attributa?

vide schol. prop. 7. ethices part 2. Posset praeterea haec propositio facilius demonstrari, deducendo rem ad absurdum; quod quidem demonstrandi genus, quando propositio negativa est, prae altero eligere soleo, quia cum natura similium magis convenit. Sed quia positivum tantummodo petis, ad alterum transeo, quod est, an id possit ab alio produci, in quo tam essentia, quam existentia discrepat; nam quae ab invicem ita differunt, nihil commune habere videntur. Sed quum omnia singularia praeter illa, quae a suis similibus producuntur, differant a suis causis tam essentia quam existentia, nullam hic dubitandi rationem video.

Quo autem ego sensu intelligam, quod Deus sit causa efficiens rerum, tam essentiae quam existentiae, credo me satis explicuisse in schol. et coroll. prop. 25. ethic. part. 1.

Axioma scholii prop. 10. part. 1., ut in fine eiusdem scholii innui, formamus ex idea, quam habemus entis absolute infiniti, et non ex eo, quod dentur aut possint dari entia, quae tria, quatuor etc. attributa habeant.

Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide schol. lemmatis 7. ante prop. 14. ethic. part. 2.

His, vir praestantissime, ad tuas nostrique amici obiectiones respondisse me credo. Si tamen scrupulum adhuc remanere existimas, rogo, ut mihi significare non graveris, ut eum etiam, si possim, evellam. Vale etc.

Hagae Com. 29. Iulii 1675.

---

69. EPISTOLA LXVII.

Acutissimo ac doctissimo philosopho B. D. S.

* * * * * *

Vir clarissime,

Abs te peto demonstrationem eius, quod dicis; nempe quod anima non possit plura attributa Dei, quam extensionem et cogitationem percipere. Quod quidem licet evidenter videam, contrarium tamen ex schol. prop. 7. part. 2. ethices posse deduci, mihi videtur, forte non aliam ob cau-

sam, quam quia sensum huius scholii non satis recte percipio. Constitui ergo, haec qua ratione deducam, exponere, te, vir clarissime, obnixe rogans, ut mihi velis, ubicunque sensum tuum non recte assequor, solita tua humanitate succurrere. Ea autem sic sese habent. Quod, licet inde colligam, mundum utique unicum esse, id tamen exinde non minus quoque clarum est, eum ipsum infinitis modis expressum, ac proinde unamquamque rem singularem infinitis modis expressam esse. Unde videtur sequi, quod modificatio illa, quae mentem meam constituit, ac modificatio illa, quae corpus meum exprimit, licet una et eadem sit modificatio, ea tamen infinitis modis sit expressa, uno modo per cogitationem, altero per extensionem, tertio per attributum Dei mihi incognitum, atque sic porro in infinitum, quia infinita dantur attributa Dei, et ordo et connexio modificationum videtur esse eadem in omnibus. Hinc iam quaestio oritur: quare mens, quae certam modificationem repraesentat et quae eadem modificatio non solum extensione, sed infinitis aliis modis est expressa; quare, inquam, tantum modificationem illam per extensionem expressam, hoc est, corpus humanum et nullam aliam expressionem per alia attributa percipiat? Sed tempus mihi non permittit, ut ea prolixius prosequar; forte haec dubia omnia crebrioribus meditationibus eximentur.

Londini 12. Augusti 1675.

---

70. EPISTOLA LXVIII.

Nobilissimo ac doctissimo viro *******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime vir,

— — Caeterum, ad tuam obiectionem ut respondeam dico, quod quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis mentem constituere nequeunt, sed infinitas; quandoquidem unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem cum invicem

habent, ut in eodem scholio propositionis 7. part. 2. ethic. explicui et ex prop. 10. part. 1. patet. Ad haec si aliquantulum attendas, nihil difficultatis superesse videbis etc.
Hagae 18. Augusti 1675.

---

71. EPISTOLA LXIX.

Acutissimo atque doctissimo philosopho B. D. S.

* * * * * *

VIR CLARISSIME,

— — Primo difficulter admodum concipere queo, qui a priori corporum existentia demonstretur, quae motus et figuras habent; quum in extensione absolute rem considerando nil tale occurrat. Secundo erudiri abs te vellem, quomodo intelligendum sit, cuius meministi epistola de infinito his verbis: *Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudine.* Nam revera omnes mathematici mihi videntur circa talia infinita semper demonstrare, quod partium numerus sit tam magnus, ut omnem assignabilem numerum superent, et in exemplo de duobus circulis ibidem allato non hoc ipsum declarare videris, quod tamen susceperas. Ibi enim tantum ostendis, quod non hoc ipsum concludunt *ex nimia spatii interpositi magnitudine* et *quod eius maximum et minimum non habeamus;* sed non demonstras, prout volebas, quod id non concludant ex partium multitudine etc.
2. Maii 1676.

---

72. EPISTOLA LXX.

Nobilissimo atque doctissimo viro ******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

NOBILISSIME VIR,

Quod in epistola de infinito dixi, quod partium infinitatem ex earum multitudine non concludant, hinc patet, quod,

si ea ex earum multitudine concluderetur, non possemus maiorem partium multitudinem concipere, sed earum multitudo, quavis data, deberet esse maior; quod falsum est. Nam in toto spatio inter duos circulos diversa centra habentes duplo maiorem partium multitudinem concipimus, quam in eiusdem dimidio, et tamen partium numerus, tam dimidii, quam totius spatii omni assignabili numero maior est. Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda.

Hagae 5. Maii 1676.

---

73. EPISTOLA LXXI.

Acutissimo doctissimoque philosopho B. D. S.

★ ★ ★ ★ ★ ★

Doctissime vir,

— Velim, ut hac in re mihi gratificeris indicando, qui ex conceptu extensionis secundum tuas meditationes varietas rerum a priori possit ostendi, quandoquidem meministi opinionis Cartesii, in qua Cartesius statuit, se eam ex extensione nullo alio modo deducere posse, quam supponendo, motu a Deo excitato hoc effectum fuisse in extensione. Deducit ergo iuxta meam opinionem corporum existentiam non ex quiescente materia, nisi forte suppositionem motoris Dei pro nihilo haberes; quandoquidem, qui illud ex essentia Dei a priori necessario sequi debeat, abs te non sit ostensum; id quod Cartesius ostensurus captum humanum superare credebat. Quare a te hanc rem requiro, sciens bene, te alias cogitationes habere, nisi alia sontica subsit forte causa, quare illud hactenus manifestum facere nolueris; et si hoc, de quo non dubito, non opus fuisset, tale quid obscure indicares. Sed certo tibi persuasum habeas, quod sive candide mihi aliquid indices, sive celes, meus tamen erga te affectus immutatus maneat.

Rationes tamen, cur illud specialiter desiderem, hae sunt, quod in mathematicis semper observarim, quod nos ex quavis re in se considerata, hoc est, ex definitione cuiusque rei, unicam saltem proprietatem deducere valeamus; quod si autem plures proprietates desideremus, necesse esse, ut rem definitam ad alia referamus: tunc siquidem ex coniunctione definitionum harum rerum novae proprietates resultant. Ex. gr. si circuli peripheriam considerem solam, nihil aliud concludere potero, quam quod ubique sibi similis sive uniformis existat, qua quidem proprietate ab omnibus aliis curvis essentialiter differt, nec ullas alias unquam potero deducere. Verum si ad alia referam, nimirum ad radios ex centro deductos, ad duas lineas sese intersecantes aut plures quoque, plures utique hinc proprietates deducere valebo; quae quidem aliquo modo videntur adversari prop. 16. ethices, quae praecipua fere est primi libri tui tractatus, in qua tanquam notum assumitur, posse ex data cuiuscunque rei definitione plures proprietates deduci. Quod mihi videtur impossibile, si non ad alia referamus rem definitam; id quod porro effecit, ut non possim videre, qua ratione ex attributo aliquo solo considerato, ex. gr. extensione infinita, corporum varietas exsurgere possit; vel si existimas, hoc quoque non posse concludi ex unico solo considerato, sed omnibus simul sumptis, vellem hoc edoceri abs te, et qua ratione hoc concipiendum foret. Vale etc.

Parisiis 13. Iun. 1676.

---

74. EPISTOLA LXXII.

Nobilissimo atque doctissimo viro ******

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Nobilissime vir,

Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me iam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essen-

tiam exprimat. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit.

Quod autem addis, nos ex definitione cuiusque rei in se consideratae unicam tantum proprietatem deducere valere, locum forsan habet in rebus simplicissimis, vel entibus rationis (ad quae figuras etiam refero), at non in realibus. Nam ex hoc solo, qnod Deum definio esse ens, ad cuius essentiam pertinet existentia, plures eius proprietates concludo: nempe quod necessario existit, quod sit unicus, immutabilis, infinitus etc., et ad hunc modum plura alia exempla adferre possem, qua impraesentiarum omitto.

Denique rogo, ut inquiras, an tractatus D. Huet (nempe contra tractatum theologico-politicum), de quo antea scripsisti, lucem iam viderit, et an mihi exemplar transmittere poteris; deinde an iam noveris, quaenam ea sint, quae de refractione noviter inventa sint. Hisce vale, nobilissime vir, et amare perge etc.

Hagae Com. 15. Iulii 1676.

---

75. EPISTOLA LXXIII.

Doctissimo et acutissimo viro B. D. S.

A L B E R T U S B U R G H

S. P.

Promisi tibi scribere ex patria discedens, nimirum si quid digni mihi in itinere occurreret. Haec autem occasio quum mihi data sit, maximique quidem momenti, debitum meum persolvo, tibi significans, me per infinitam Dei misericordiam in ecclesiam catholicam reductum, eiusdemque membrum effectum esse; quod quomodo acciderit ex scripto, quod clarissimo expertissimoque viro D. Craeneno, professori Leidensi, misi, particularius intelligere tibi licebit; iamque hinc, ad tuam quae spectant, utilitatem, brevibus subiungam.

Quo magis te antea aliqnando prae subtilitate et acumine tui ingenii admiratus sum, eo magis te nunc defleo et deploro; quoniam, homo quum sis ingeniosissimus et praeclaris dotibus mentem a Deo ornatam nactus, veritatisque amans, imo avidus sis, te tamen a misero et superbissimo

illo spirituum scelestorum principe circumduci et decipi patiaris. Tota enim tua philosophia quid est, nisi mera illusio et chymaera? Et tamen non solum illi tranquillitatem mentis tuae in hac vita, sed et salutem aeternam animae tuae committis. Vide quam misero omnia tua innitantur fundamento. Te veram philosophiam demum invenisse praesumis. Quomodo scis, tuam philosophiam optimam esse inter illas omnes, quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur, aut unquam in posterum docebuntur? An, ut de excogitatione futurarum taceam, omnes illas philosophias tam antiquas, quam novas, quae hic et in India et ubique per totum terrarum orbem docentur, examinasti? Et quamvis illas rite examinaveris, quomodo scis te optimam elegisse? Dices: mea philosophia rationi rectae congrua est; caeterae eidem repugnant. Sed omnes reliqui philosophi praeter tuos discipulos a te dissentiunt, ac eodem iure idem, quod tu de tua, ipsi de se suaque philosophia praedicant, teque, sicut tu illos, falsitatis errorisque arguunt. Manifestum igitur est, a te, ut veritas tuae philosophiae eluceat, proponendas esse rationes, quae reliquis philosophiis non sunt communes, sed soli tuae applicari possint; aut tuam philosophiam aeque incertam et nugatoriam esse, ac alias reliquas, fatendum est.

Iam autem me ad librum tuum, cui titulum istum impium praefixisti, restringens, confundensque philosophiam tuam cum tua theologia, quoniam tu ipse illas revera confundis, quamvis astutia diabolica unam ab altera separatam esse et diversa principia habere, statuere obtendas, sic ulterius pergo.

Dices itaque forsan: Alii Sacram Scripturam toties non legerunt, quam ego, et ex illa ipsa S. Scriptura, cuius agnitio authoritatis differentiam inter Christianos et reliquos totius mundi populos constituit, probo mea placita. Sed quomodo? Applicando textus claros obscurioribus S. Scripturam explico et ex illa mea interpretatione dogmata mea compono, vel iam antea in cerebro meo conflata confirmo. Sed obsecro, ut reflectas serio ad hoc, quod dicis! Quomodo enim scis te bene dictam istam applicationem facere, et deinde istam applicationem rite factam interpretationi S. Scripturae sufficientem esse, sicque te bene eiusdem S. Scripturae interpretationem instituere, praesertim quum Catholici dicant et verissimum sit, verbum Dei universum non esse scriptis traditum, et sic S. Scripturam per S. Scripturam

solam non posse explicari, non dicam ab uno homine, sed ne quidem ab ipsa ecclesia, quae sola est S. Scripturae interpres? Traditiones enim apostolicae etiam consulendae sunt, quod ex ipsa S. Scriptura et sanctornm patrum testimonio probatur, nec non rationi rectae pariter ac experientiae consentaneum est. Atque ita falsissimum quum sit tuum principium et in exitium ducens; ubi tota tua doctrina huic falso fundamento innixa et superaedificata remanebit?

Sic igitur, si in Christum crucifixum credis, agnosce pessimam tuam haeresin, resipiscas a perversione tuae naturae et cum ecclesia reconciliator.

Quid enim alio modo tua probas, quam omnes haeretici, qui unquam ex ecclesia Dei exierunt, etiamnum exeunt, aut unquam in posterum exibunt, fecerunt, faciunt aut facient? Omnes enim, sicut et tu, eodem principio, scilicet sola S. Scriptura ad sua dogmata conflanda et stabilienda utuntur.

Neque tibi abblandiatur, quod forte Calvinistae seu Reformati dicti, neque Lutherani, neque Mennonitae, neque Sociniani etc. tuam doctrinam refellere possint. Omnes enim isti, ut iam dictum est, aeque miseri sunt, ac tu es, et pariter tecum in umbra mortis sedent.

Si vero in Christum non credis, miserior es, quam effari possum. Remedium tamen facile est. Resipisce a peccatis tuis, animadvertens arrogantiam exitialem miseri et insani tui ratiocinii. In Christum non credis. Quare? Dices: quia principiis meis doctrina et vita Christi, nec non Christianorum de ipso Christo doctrina meae doctrinae minime convenit. Sed iterum dico: tunc te maiorem cogitare audes omnibus iis, qui unquam in civitate vel ecclesia Dei surrexerunt, patriarchis, prophetis, apostolis, martyribus, doctoribus, confessoribus et virginibus sanctis innumeris, imo per blasphemiam ipso domino Iesu Christo. Tune illis solus doctrina, vivendi modo, in omnibus denique antecellis? Tune miser homuncio, vilis terrae vermiculus, imo cinis, vermium esca, te ipsum incarnatae sapientiae infinitae aeterni patris blasphemia ineffabili praeferre gesties? Tune solus prudentiorem et maiorem te ipsum reputabis omnibus iis, qui unquam ab initio mundi in ecclesia Dei fuerunt et in Christum venturum aut iam ventum crediderunt, aut etiamnum credunt? Quo fundamento innititur haec tua temeraria, insana, deplorabilis et execranda arrogantia?

Negas Christum filium Dei vivi, verbum aeternae sapientiae patris, manifestatum in carne et pro genere humano

passum et crucifixum esse. Quare? Quia principiis tuis illud omne non respondet. Sed ultra quod probatum iam sit, te vera principia non habere, sed falsa, temeraria, absurda, nunc plus dico, nimirum quod, etiamsi veris principiis innixus fueris et iisdem omnia superstrueres, nihilo magis tamen per eadem illa omnia, quae in mundo sunt, evenerunt aut eveniunt, explicare posses, neque audacter asserere tibi liceret, quum aliquid ipsis principiis videtur repugnare, illud idcirco revera impossibile esse aut falsum. Quam plurima enim sunt, imo innumera, quae, si aliquid certi cognosci datur in rebus naturalibus, explicare tamen minime poteris; sed neque quidem apparentem talium phaenomenorum contradictionem cum reliquorum tuis explicationibus a te pro certissimis habitis auferre. Nullum penitus ex tuis principiis explicabis eorum, quae in fascinatione et praecantationibus verborum certorum sola pronuntiatione, aut simplici illorum, aut characterum in quacunque materia expressorum gestatione efficiuntur, nec non phaenomenorum stupendorum a daemoniis obsessorum, quorum omnium ego ipse varia exempla vidi, et innumerorum talium certissima testimonia quam plurium personarum fide dignissimarum et uno ore loquentium intellexi. Quid poteris iudicare de rerum omnium essentiis, concesso, quod ideae aliquae, quas in mente habes, rerum istarum essentiis, quarum ideae sunt adaequatae, conveniant, quum securus nunquam esse possis, an omnium rerum creatarum ideae in mente humana habeantur naturaliter, an vero multae, si non omnes in eadem produci possint et revera producantur ab obiectis externis, ac etiam per suggestionem spirituum bonorum malorumve divinamque revelationem evidentem? Quomodo itaque non consulens aliorum hominum testimonia et rerum experientiam, ne iam dicam de subiiciendo tuo iudicio omnipotentiae divinae, ex tuis principiis definire praecise poteris stabilireque pro certo existentiam actualem aut non existentiam, possibilitatem aut impossibilitatem existendi harum ex. gr. sequentium rerum (scilicet illas vel dari actualiter vel non dari, aut posse dari in rerum natura), uti sunt: virga probatoria ad detegendum metalla et aquas subterraneas, lapis, quem quaerunt alchymistae, potentia verborum et characterum, apparitiones spirituum variorum tam bonorum, quam malorum, eorundemque potentia, scientia et occupatio, repraesentatio plantarum et florum in phiala vitrea post illarum combustionem, Syrenes, homunculi in mineris saepius

sese, ut fertur, ostendentes, antipathiae et sympathiae rerum quam plurimarum, impenetrabilitas corporis humani etc.? Nihil prorsus, mi philosophe, etiamsi millies subtiliore et acutiore, quam polles, ingenio praevaleres, horum dictorum poteris determi iare; et si soli intellectui tuo in hisce et similibus diiudicandis confidis, certe eodem modo iam cogitas de illis, quae tibi incognita aut incomperta sunt, ac proinde impossibilia habentur. Sed revera incerta tantum, donec testimonio quam plurium fide dignorum testium convictus fueris, deberent videri; sicut Iulius Caesar, uti mihi imaginor, iudicaturus fuisset, aliquo ipsi dicente: pulvis aliquis componi potest et posterioribus saeculis communis reddetur, cuius potentia, tam erit efficax, ut castella, civitates integras, imo montes ipsos in aëra prosilire faciat, et in quovis loco conclusus, subito post accensionem suam se mirum in modum dilatans, omne, quod actionem eius impedit, disrumpat. Hoc enim Iulius Caesar nullo modo credidisset, sed plenis cachinnis irrisisset hunc hominem, utpote volentem ipsi persuadere rem iudicio ipsius ac experientiae summaeque scientiae militari contrariam.

Sed in viam redeamus. Si haec praedicta igitur non cognoscis, neque diiudicare potes; quid superbia diabolica tumidus miser homo iudicabis temerario de mysteriis tremendis vitae et passionis Christi, quae ipsi Catholici docentes incomprehensibilia praedicant? Quid porro insanies, nugatorie et futiliter garriendo de miraculis innumeris et signis, quae post Christum apostoli et discipuli eius, et deinceps aliquot millia sanctorum in testimonium et confirmationem veritatis fidei catholicae per omnipotentem Dei virtutem ediderunt, ac quae per eandem Dei omnipotentem misericordiam et bonitatem etiamnum diebus nostris sine numero per totum terrarum orbem fiunt? Et si hisce contradicere non potes, ut certe minime poteris, quid plus obstrepis? Manum da et resipisce ab erroribus et a peccatis tuis; humilitatem indue et regenerator.

Verum praeterea ad veritatem facti, sicut revera est fundamentum religionis Christianae, descendere libet. Quomodo audebis negare, si recte attendas, efficaciam consensus tot myriadum hominum, quorum aliquot millia doctrina, eruditione et vera subtili soliditate vitaeque perfectione te multis parasangis antecelluere ac antecellunt, qui omnes unanimiter et uno ore affirmant, Christum filium Dei vivi incarnatum esse passum et crucifixum, mortuumque esse pro

peccatis generis humani, resurrexisse, transfiguratum esse, regnare in coelis cum patre aeterno in unitate Spiritus Sancti Deum, et reliqua, quae huc spectant, ab eodem domino Iesu, et in nomine eius postea ab apostolis reliquisque sanctis per virtutem divinam et omnipotentem miracula innumera captum humanum non tantum excedentia, sed et sensui communi repugnantia in ecclesia Dei facta fuisse (quorumque in hunc diem usque indicia materialia innumera et longe lateque per orbem terrarum diffusa visibilia signa supersunt), ac etiamnum fieri? An non eodem modo liceret mihi negare, Romanos antiquos unquam in mundo fuisse, imperatoremque Iulium Caesarem oppressa reipublicae libertate illorum regimen in monarchiam mutasse, nihil videlicet curanti tot monumenta omnibus obvia, quae de Romanorum potentia nobis tempus reliquit, nec non contra testimonium gravissimorum illorum authorum, qui unquam historias Romanae reipublicae et monarchiae, particulariter ibi plurima de Iulio Caesare narrantes, conscripsere, et iudicium tot hominum millium, qui aut dicta monumenta ipsi viderunt, aut iis (utpote quae ab innumeris existere affirmantur) pariter, ac dictis historiis fidem unquam adhibuerunt, ac etiamnum adhibent; hoc cum fundamento, nimirum quod hac nocte praeterita somniassem, monumenta, quae de Romanis restant, non esse res actuales, sed meras illusiones; similiter et illa, quae de Romanis dicuntur, paria esse cum iis, quae libri isti, quos Romansios vocant, de Amadiis, de Galliis et similibus heroibus pueriliter narrant; nec non Iulium Caesarem, aut unquam in mundo fuisse, aut si extitit, hominem fuisse Atrabilarium, qui non revera Romanorum libertatem conculcavit, se ipsum super maiestatis imperatoriae thronum erigens; sed ad credendum, se haec magna perfecisse, sua propria stulta imaginatione, vel amicorum ipsi blandientium persuasione inductus fuit? Annon prorsus eodem modo liceret mihi negare, regnum Chinae a Tartaris occupatum, Constantinopolin sedem imperii Turcarum esse et similia innumera? Verum an ullus me haec negantem mentis habere compotem, ac insaniae deplorandae excusaret? Quoniam omnia haec communi aliquot millium hominum consensu innituntur, ac idcirco eorum certitudo est evidentissima, quia impossibile est, ut omnes talia, imo quam plurima alia asserentes, se ipsos fefellerint, aut fallere alios voluerint per tot saeculorum, imo in quam plurimis a primis mundi annis, usque in hunc diem successionem.

Considera secundo ecclesiam Dei ab initio mundi ad hunc usque diem non interrupta successione propagatam, immotam ac solidam persistere; quum omnes aliae religiones paganae aut haereticae initium saltem postea, si non et iam finem habuerint, idemque de regnorum monarchiis et philosophorum quorumvis opinionibus dici debeat.

Considera deinde tertio ecclesiam Dei per adventum Christi in carne a cultu veteris ad novi testamenti cultum redactam, et ab ipso Christo filio Dei vivi fundatam, propagatam deinceps fuisse ab apostolis et eorum discipulis et successoribus, hominibus secundum mundum indoctis, qui tamen philosophos omnes confuderunt quamvis doctrinam Christianam, quae sensui communi repugnat et omne humanum ratiocinium excedit et transcendit, docuerint; hominibus secundum mundum abiectis, vilibus et ignobilibus, quos non adiuvit potentia regum aut principum terrenorum, sed qui econtra ab iisdem omni tribulatione persecuti et reliquas mundi adversitates perpessi sunt, quorumque opus, quo magis potentissimi imperatores Romani illud impedire, imo opprimere nitebantur, quot poterant Christianos omnis generis martyrio interficientes, tanto plus incrementi cepit; atque hoc pacto brevi temporis spatio per totum terrarum orbem diffusam esse Christi ecclesiam, ac tandem ad fidem Christianam conversis ipso Romano imperatore et regibus principibusque Europae in illam potentiae vastitatem excrevisse hierarchiam ecclesiasticam, sicut illam hodie admirari licet; idque omne effectum per caritatem, mansuetudinem, patientiam, fiduciam in Deo et reliquas Christianas virtutes (non armorum strepitu, exercituum numerosorum vi et devastatione regionum, sicuti principes mundani limites suos extendunt), nihil adversus ecclesiam praevalentibus inferi portis, ut ei promisit Christus. Hic etiam perpende terribile et ineffabiliter severum supplicium, quo Iudaei ad ultimum miseriae et calamitatis gradum depressi sunt, quia Christum crucifigendi authores fuerunt. Percurre, volve ac revolve omnium temporum historias, et nihil simile quid in alia quavis societate accidisse, ne per somnium quidem, illic invenies.

Animadverte quarto in essentia catholicae ecclesiae includi, et revera eiusdem ecclesiae inseparabiles esse proprietates, nimirum *antiquitatem,* qua succedens in locum religionis Iudaicae, quae tunc temporis vera erat, initium suum a Christo ante sexdecim et dimidium saecula numerat,

et per quam nunquam interruptae successionis suorum pastorum seriem ducit, quaque fit, ut illa sola libros sacros divinosque puros et incorruptos una cum traditione verbi Dei non scripti aeque certa ac immaculata possideat; *immutabilitatem,* qua doctrina eius et administratio sacramentorum, prout ab ipso Christo et apostolis statuta est, inviolata, atque, uti convenit, in suo vigore conservatur; *infallibilitatem,* qua omnia ad fidem pertinentia summa cum authoritate, securitate et veritate determinat et decidit, secundum potestatem ipsi a Christo hunc in finem largitam, et Spiritus Sancti, cuius ecclesia sponsa est, directionem; *irreformabilitatem,* qua corrumpi et falli fallereque quum non possit, nunquam egere constat; *unitatem,* qua omnia eius membra idem credunt, idem quoad fidem docent, unum idemque altare et omnia sacramenta communia habent, ac tandem in unum eundemque finem conspirant, sibi mutuo obedientia; *nullius animae,* sub quocunque demum praetextu, *ab ipsa separabilitatem,* quin simul incurrat aeternam damnationem, nisi ante mortem eidem iterum per poenitentiam fuerit unita, qua patet, omnes haereses ex illa exiissse, dum illa semper sibi eadem constans et stabiliter firma, utpote petrae inaedificata, permanet; *extensionem vastissimam,* qua per totum mundum sese, idque visibiliter, diffundit, quod de nulla alia societate schismatica aut haeretica aut pagana, neque de ullo politico regimine aut philosophica doctrina asseri potest, sicuti nec ulla ex dictis proprietatibus ecclesiae catholicae ulli alii societati convenit aut convenire potest; ac tandem *perpetuitatem usque ad finem mundi,* de qua securam ipsam reddidit ipsa via, veritas et vita, quamque experientia omnium dictarum proprietatum, similiter ipsi ab eodem Christo per Spiritum Sanctum promissarum ac datarum, manifeste etiam demonstrat.

Collige quinto, ordinem admirabilem, quo dirigitur ac gubernatur ecclesia, tantae molis corpus, indicare manifeste, illam admodum particulariter a Dei providentia dependere, et a Spiritu Sancto mirabiliter disponi, protegi ac dirigi eius administrationem; sicut harmonia, quae in cunctis rebus huius universi perspicitur, omnipotentiam, sapientiam et providentiam infinitam, quae omnia creavit et etiamnum conservat, indigitat. In nulla enim alia societate talis ordo, tam pulcher et strictus et sine interruptione servatur.

Cogita sexto, Catholicos, ultra quod innumeri utriusque

sexus (quorum adhuc hodie multi supersunt, aliquos ipsemet vidi et novi) admirabiliter et santissime vixerint et per virtutem Dei omnipotentem in nomine adorando Iesu Christi multa miracula fecerint, nec non quotidie adhuc fiant conversiones momentaneae quam plurimorum a pessima ad meliorem vere Christianam et sanctam vitam, universos in genere, quo sanctiores et perfectiores, eo humiliores esse, seque magis indignos reputare et aliis cedere laudem sanctioris vitae; peccatores autem vel maximos semper nihilominus respectum debitum in sacra retinere, confiteri suam propriam malignitatem, accusare propria vitia et imperfectiones, et ab illis velle liberari et sic emendari: ita ut possit dici, perfectissimum haereticum aut philosophum, qui unquam fuit, vix inter imperfectissimos Catholicos mereri ut consideretur. Ex quibus etiam liquet et evidentissime sequitur, doctrinam catholicam sapientissimam et profunditate admirabilem esse, uno verbo, omnes reliquas doctrinas huius mundi antecellere; siquidem homines meliores caeteris alius cuiusvis societatis efficiat, illosque viam securam ad tranquillitatem mentis in hac vita et salutem animae aeternam post eandem consequendam doceat ac tradat.

Septimo reflecte serio ad multorum haereticorum obstinatione induratorum et gravissimorum philosophorum confessionem publicam, nimirum quod post receptam ab ipsis fidem catholicam demum viderint cognoverintque, se antea miseros, caecos, ignorantes, imo stultos et insanos fuisse, dum prae superbia tumidi et arrogantiae vento inflati, se supra caeteros doctrinae, eruditionis et vitae perfectione longe evectos esse sibi falso persuadebant; et quorum deinde aliqui vitam sanctissime traduxerunt et innumerorum miraculorum memoriam post se reliquerunt, alii martyrio alacriter et summo cum iubilo obviam ierunt; nonnulli etiam, inter quos divus Augustinus, subtilissimi, profundissimi, sapientissimi ac proinde utilissimi ecclesiae doctores, imo sicut columnae, effecti sunt.

Et reflecte tandem ultimo ad miserrimam et inquietam vitam atheorum, quamvis prae se ferant aliquando magnam mentis hilaritatem, et iucunde ac cum summa interna animi pace vitam traducere velint videri; praecipue vero infelicissimam et horrendam eorundem mortem intuere, quorum aliqua exempla ipsemet vidi, quam plurima, imo innumera ex relatione aliorum et ex historia aeque certo scio; et disce horum exemplo in tempore sapere.

13*

Atque sic igitur vides, aut saltem te videre spero, quam temerarie te ipsum committas opinionibus tui cerebri (si enim Christus verus Deus est et homo simul, ut certissimum est, vide, quo redactus sis; perseverans enim tuis abominandis erroribus et gravissimis peccatis, quid aliud tibi exspectare licet, quam damnationem aeternam? quod quam horrendum sit ipse recogites); quam parum argumenti habeas irridendi totum mundum praeter tuos miseros adoratores; quam stulte superbus et inflatus evadas cogitatione excellentiae tui ingenii et admiratione vanissimae, imo falsissimae et impiissimae tuae doctrinae; quam turpiter te ipsum miseriorem facias ipsis bestiis, tollendo tibi ipsi libertatem voluntatis, quam tamen, si revera non experireris neque agnosceres, quomodo tibi posses illudere, cogitando tua esse summa laude, imo et exactissima imitatione digna?

Si nolis (qnod absit cogitare), ut Deus tui misereatur aut proximus tuus, tu ipsemet saltem miserere tui ipsius miseriae, qua miseriorem te ipsum, quam nunc es, aut minus miserum, quam si ita continuaveris, futurus es, studes efficere.

Resipisce, homo philosophe, agnosce stultitiam tuam sapientem et sapientiam tuam insanam; ex superbo devenito humilis, et sanatus eris. Adora Christum in sanctissima trinitate, ut dignetur misereri tuae miseriae, et excipiet te. Lege sanctos patres et doctores ecclesiae, et instruent te de iis, quae tibi facienda sunt, ut ne pereas, sed habeas vitam aeternam. Consule catholicos homines fidem suam profunde edoctos et bonae vitae, et tibi multa dicent, quae nunquam scivisti et quibus obstupesces.

Atque ego quidem hanc epistolam tibi perscripsi cum intentione vere Christiana, primo ut cognoscas amorem, quem erga te, quamvis gentilem, habeo; ac deinde, ut rogarem te, ne perseveres alios etiam pervertere.

Concludam sic igitur: Deus animam tuam vult ab aeterna damnatione eripere, modo tu velis. Ne dubites domino obedire, qui te vocavit tam saepe per alios, iam iterum et forte ultima vice te vocat per me, qui, gratiam hanc ab ineffabili ipsius Dei misericordia consecutus, eandem tibi ex toto animo precor. Ne renuas. Si enim iam non auscultes Deum te vocantem, ipsius Domini ira contra te accendetur, et periculum est, ne ab eius misericordia infinita derelinquaris, et iustitiae divinae omnia in ira consumentis misera evadas victima. Quod omnipotens Deus avertat ad maiorem

nominis sui gloriam et animae tuae salutem, nec non in multorum infelicissimorum tui idololatrarum salutiferum et sequendum exemplum, per dominum et salvatorem nostrum Iesum Christum, qui cum aeterno patre vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

Florentiae III. Non. Sept. CIↃ IↃ CLXXV.

---

76. EPISTOLA LXXIV.

Nobilissimo iuveni Alberto Burgh

B. D. S.

Responsio ad praecedentem.

Quod ab aliis mihi relatum credere vix potueram, ex tuis tandem literis intellexi; nimirum te non tantum Romanae ecclesiae membrum effectum, ut ais, sed et eius acerrimum propugnatorem esse, iamque maledicere et petulanter in tuos adversarios debacchari didicisse. Ad easdem nihil respondere proposueram, certus tibi magis opus esse temporis usu, quam ratione, ut ad te tuosque restituaris; ut iam taceam alias causas, quas tu olim probasti, quando de Stenonio (cuius nunc vestigia sequeris) sermo inter nos fuit. Sed amici quidam, qui ex egregia tua indole magnam spem mecum conceperant, me summopere rogarunt, ne amici officio deessem et id potius cogitarem, quod nuper fueris, quam quod nunc sis et alia huiusmodi; quibus tandem adductus sum haec pauca tibi scribere, enixe rogans, ut eadem aequo animo legere digneris.

Neque hic sacerdotum et pontificum vitia, ut ecclesiae Romanae adversarii solent, narrabo, quo te ab iisdem avertam. Solent enim haec saepe malo ex affectu vulgari, et magis ad irritandum, quam ad docendum adduci. Imo concedam in Romana plures reperiri magnae eruditionis viros et probatae vitae, quam in alia quacunque ecclesia Christiana: plures enim huius ecclesiae membra quum sint, plures etiam cuiuscunque conditionis viri in eadem reperiuntur. Hoc tamen negare minime poteris, nisi forte cum ratione memoriam etiam amisisti, in quacunque ecclesia plures dari

viros honestissimos, qui Deum iustitia et caritate colunt. Plures enim huius generis inter Lutheranos, Reformatos, Mennonitas et Enthusiastas novimus; et, ut alios taceam, parentes tuos nosti, qui tempore ducis Albani pari animi constantia ac libertate omnium tormentorum genera propter religionem passi sunt. Ac proinde concedere debes vitae sanctitatem non esse Romanae ecclesiae propriam, sed omnibus communem. Et quia per hoc novimus (ut cum apostolo Iohanne epist. 1. cap. 4. vers. 13. loquar), quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, sequitur, quicquid Romana ecclesia ab aliis distinguit, superfluum omnino esse, et consequenter ex sola superstitione institutum. Est enim, ut cum Iohanne dixi, iustitia et caritas, unicum et certissimum verae fidei catholicae signum et veri Spiritus Sancti fructus; et ubicunque haec reperiuntur, ibi Christus revera est, et ubicunque desunt, deest Christus. Solo namque Christi spiritu duci possumus in amorem iustitiae et caritatis. Haec si tecum recte voluisses perpendere, nec te perdidisses, nec tuos parentes in acerbum moerorem coniecisses, qui tuam fortunam nunc misere deflent.

Sed ad tuam epistolam revertor, in qua primo defles, quod me a scelestorum spirituum principe circumduci patiar. Sed qaeso bono animo sis atque ad te redi. Quum mentis compos eras, Deum infinitum, ni fallor, adorabas, cuius virtute omnia absolute fiunt et conservantur: iam vero principem Dei hostem somnias, qui invito Deo homines plerosque (rari quippe boni) circumducit et decipit, quos propterea Deus huic scelerum magistro in aeternum cruciandos tradit. Patitur ergo divina iustitia, ut diabolus homines impune decipiat; at minime, homines misere ab ipso diabolo deceptos et circumductos manere impunes.

Atque haec absurda toleranda adhuc essent, si Deum adorares infinitum et aeternum, non illum, quod Chastillon in oppido Tienen, sic a Belgis nuncupato, equis comedendum impune dedit. Et me defles, miser? meamque philosophiam, quam nunquam vidisti, chymaeram vocas? O mente destitute iuvenis, quis te fascinavit, ut summum illud et aeternum te devorare et in intestinis habere credas?

Ratione tamen velle uti videris, meque rogas, *quomodo sciam, meam philosophiam optimam esse inter illas omnes, quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur aut unquam in posterum docebuntur?* Quod profecto longe

meliori iure te rogare possum. Nam ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo: eodem modo, ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum, nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes. Est enim verum index sui et falsi.

At tu, qui demum optimam religionem, vel potius optimos viros invenisse praesumis, quibus credulitatem tuam addixisti, *qui scis, eos optimos esse inter omnes, qui alias religiones docuerunt, etiamnum docent aut in posterum docebunt? An omnes illas religiones tam antiquas quam novas, quae hic et in India et ubique per totum terrarum orbem docentur, examinasti? Et quamvis illas rite examinaveris, quomodo scis te optimam elegisse,* quandoquidem tuae fidei rationem nullam dare potes? At dices, te in interno Spiritus Dei testimonio acquiescere, reliquos autem a scelestorum spirituum principe circumduci ac decipi. Sed omnes, qui extra ecclesiam Romanam sunt, eodem iure id, quod tu de tua, ipsi de sua praedicant.

Quod autem addis de communi hominum myriadum consensu deque [non] interrupta ecclesiae successione etc., ipsissima Pharisaeorum cantilena est. Hi namque non minori confidentia, quam ecclesiae Romanae addicti testium myriadas exhibent, qui aequali ac Romanorum testes pertinacia audita, tanquam ab ipsis experta, referunt. Stirpem deinde suam ad Adamum usque proferunt. Eorum ecclesiam in hunc usque diem propagatam, immotam et solidam invito hostili ethnicorum et Christianorum odio permanere, pari arrogantia iactant. Antiquitate omnium maxime defenduntur. Traditiones ab ipso Deo acceptas, seque solos verbum Dei scriptum et non scriptum servare, uno ore clamant. Omnes haereses ex iis exiisse, ipsos autem constantes aliquot annorum millia absque ullo imperio cogente, sed sola superstitionis efficacia mansisse, negare nemo potest. Miracula, quae narrant, delassare valent mille loquaces. Sed quo sese maxime efferunt, est, quod longe plures, quam ulla natio, martyres numerent et numerum quotidie augeant eorum, qui pro fide, quam profitentur, singulari animi constantia passi sunt; neque hoc mendacio. Ipse enim inter alios quendam Iudam, quem fidum appellant, novi, qui in mediis flammis, quum iam mortuus crederetur, hymnum, qui

incipit: *Tibi Deus animam meam offero,* canere incepit et in medio cantu exspiravit.

Ordinem Romanae ecclesiae, quem tantopere laudas, politicum et plurimis lucrosum esse fateor; nec ad decipiendam plebem et hominum animos coërcendum commodiorem isto crederem, ni ordo Mahumedanae ecclesiae esset, qui longe eundem antecellit. Nam a quo tempore haec superstitio incepit, nulla in eorum ecclesia schismata orta sunt.

Si igitur recte calculum ineas, id solum, quod tertio loco notas, pro Christianis esse videbis, quod scilicet viri indocti et viles totum fere orbem ad Christi fidem convertere potuerint. Sed haec ratio non pro Romana ecclesia, sed pro omnibus, qui Christi nomen profitentur, militat.

At pone, omnes, quas adfers, rationes solius Romanae ecclesiae esse. Putasne te iisdem eiusdem ecclesiae authoritatem mathematice demonstrare? Quod quum longe absit, cur ergo vis, ut credam, meas demonstrationes a scelestorum spirituum principe, tuas autem a Deo inspirari, praesertim quum videam et tuae literae clare indicent, te huius ecclesiae mancipium factum, non tam amore Dei ductum, quam inferorum metu, qui superstitionis est unica causa? Estne haec tua humilitas, ut nihil tibi, sed ut aliis, qui a plurimis damnantur, credas? An arrogantiae et superbiae ducis, quod ratione utar, et in hoc vero Dei verbo, quod in mente est, quodque nunquam depravari nec corrumpi potest, acquiescam? Apage hanc exitiabilem superstitionem et, quam tibi Deus dedit, rationem agnosce, eamque cole, nisi inter bruta haberi velis. Desine, inquam, absurdos errores mysteria appellare, nec turpiter confunde illa, quae nobis incognita vel nondum reperta sunt, cum iis, quae absurda esse demonstrantur, uti sunt huius ecclesiae horribilia secreta, quae, quo magis rectae rationi repugnant, eo ipsa intellectum transcendere credis.

Caeterum tractatus theologico-politici fundamentum, quod scilicet Scriptura per solam Scripturam debeat exponi, quodque tam proterve absque ulla ratione falsum esse clamas, non tantum supponitur, sed ipsum verum seu firmum esse apodictice demonstratur, praecipue cap. 7., ubi etiam adversariorum opiniones confutantur; quibus adde, quae in fine cap. 15. demonstrantur. Ad haec si attendere velis, et insuper ecclesiae historias (qnarum te ignarissimum video) examinare, ut videas, quam falso pontificii plurima tradunt et quo fato quibusque artibus ipse Romanus pontifex post

sexcentos demum annos a Christo nato ecclesiae principatum adeptus est, non dubito, quin tandem resipiscas. Quod ut fiat, tibi ex animo opto. Vale etc.

---

77. EPISTOLA.

Domino doctissimo Lamberto van Velthuysen

Dr. med. Ultraiectino

B. D. S.

Praestantissime Clarissimeque domine,

Miror Neostadium nostrum dixisse, me animo volvere refutationem eorum scriptorum, quae ab aliquo tempore contra meum tractatum sunt edita, et inter ea mihi refutandum proponere manuscriptum tuum. Nam scio, me numquam in mente habuisse, meorum quemquam adversariorum refellere: adeo omnes mihi indigni visi sunt, quibus responderem; nec domino Neostadio aliud me dixisse memini, quam quod proposuerim praedicti tractatus loca quaedam obscuriora notis illustrare iisque manuscriptum tuum una cum mea responsione adiungere, si hoc bona venia posset fieri, quam ut abs te peteret, ipsum rogavi, addens, quod si forte hanc nobis veniam concedere ea de causa nolles, quod in mea responsione quaedam asperius dicta sint, ut tibi eadem vel corrigendi vel delendi integra esset potestas. Sed interim domino Neostadio nihil succenseo, tibi tamen rem, ut est, indicare volui, ut si quam peto veniam impetrare non potero, ostenderem saltem, me manuscriptum tuum te invito nequaquam vulgare voluisse. Et quamvis credam posse id fieri absque ullo tuae famae periculo, si modo nomen tuum eidem non inscribatur, nihil tamen faciam, nisi mihi eiusdem evulgandi licentiam concedas. Sed, ut verum fatear, rem mihi multo magis gratam faceres, si argumenta illa, quibus te meum tractatum impugnare posse credis, velis scribere, et manuscriptum tuum iisdem augere, quod ut facias enixissime rogo. Nam nemo est, cuius ego argumenta libentius perpendere velim; scio enim te solo veritatis studio teneri, et singularem tui animi candorem novi,

per quem te ego iterum atque iterum oro, ut hoc laboris ad te suscipere non graveris, et me esse credas

[Hagae Comitum anno 1674 vel 1675]

tui observantissimum

B. de Spinoza.

---

78. EPISTOLA.

[Doctissimo expertissimoque viro I. B.]

[B. d S.]

Amice singularis,

Nescio an mei prorsus oblitus sis; multa tamen concurrunt quae suspicionem afferunt. Primo cum profecturus tibi vale dicere volebam, et te, a te ipso invitatus domi sine dubio offendere putabam, Hagam petiisse intellexi; revertor Voorburgum, nullus dubitans quin hic saltem in transitu nos inviseris, at tu, si Diis placet, insalutato amico, domum reversus est.

Tres denique septimanas expectavi, nec hoc temporis litteras tuas videre contigit. Si igitur opinionem hanc meam a te amotam vis, tuis litteris facile amovebis, quibus etiam indicare poteris modum instituendi commercium nostrum epistolarium, de quo semel in tuis aedibus locuti sumus. Velim interim te enixe rogatum, habere, imo iam per nostram amicitiam te oro rogoque, ut serium opus vero studio navare velis, atque intellectus animaeque cultus meliorem vitae partem sacrare digneris, iam, inquam, dum tempus est, et antequam de tempore, imo de te lapso conqueraris.

Porro ut de commercio nostro instituendo aliquid dicam, quo liberius mihi scribere audeas, scias me antehac suspectum fuisse et fere pro certo habere te tuo ingenio aliquomodo et magis quam par est, diffidere, et vereri ne aliquid roges aut proponas, quod virum doctum non redoleat. Verum te coram laudare et tuas dotes narrare non decet.

Si tamen vereris ne ego tuas epistolas aliis communicem, quibus postea ludibrio sis, de hac re fidem tibi dehinc do, me eas religiose servaturum, nec ulli mortalium, nisi tua venia, communicaturum.

His conditionibus commercium nostrum aggredi potes, nisi forte de mea fide dubites, quod minime credo. Tuam circa haec sententiam ex primis tuis litteris scire expecto et simul aliquid conservae rosarum rubrarum, ut promiseras, quamvis iam longe melius me habeam. Postquam inde profectus sum, venam semel aperui, nec tamen febris cessavit, (quamvis aliquomodo agilior earm etiam ante venae sectionem; ut opinor, propter aëris mutationem), sed tertiana his aut ter laboravi; quam tamen bona diëta tandem expuli misique in maximam malam crucem; nescio vero quo ivit, curo tamen ne huc redeat.

Quod ad tertiam partem nostrae philosophiae attinet, eius aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico De Vries mittam; et quamvis decreveram nihil mittere antequam eam absolverem, tamen, quia praeter sententiam longior evadit, nolo vos nimis diu detinere; mittam usque ad 80. propositionem circiter. De rebus Anglicanis multa audio, nihil tamen certe; populus omnia mala suspicari non cessat, nec ullus rationem aliquam invenire scit, cur classi non immittantur habenae; at res quidem nondum videtur esse in vado. Vereor ne nostrates nimis velint esse docti et providi; res tamen ipsa tandem indicabit quid in animo gestiant quidve moliantur, quod Dii vertant bene.

Quid nostri ibi sentiant quidque certi sciant audire desidero; sed magis et supra omnia, ut mei, etc.

---

79. EPISTOLA.

[Viro doctissimo ac praestantissimo domino B. D. S.]

[G. H. Schaller.]

Amsteld. 14. Novemb. 1675.

Doctissime ac praestantissime Domine, fautor summopere colende. Ultimas meas una cum processu anonymi tibi rite fuisse traditas spero simulque te adhuc bene valere, prout ego bene valeo. Caeterum intra trimestre spatium a nostro Tschirnhausio nihil literarum habui, unde tristes coniecturas formaveram, ipsum ex Anglia in Gallias tendentem iter funestum fecisse; iam vero iis acceptis gaudio plenus, eas (iuxta eius petitum) cum Domino communes facere debui

atque significare, cum officiossima salute, eum salvum Parisios advenisse, D^{m} Hugenium ibidem, prout praemonuerimus, offendisse, quaque de causa se ipsius ingenio omnimodo accommodaverat, adeo ut ab ipso magni aestimetur. Mentionem fecerat Dominationem Vestram ei conversationem ipsius (Hugenii) commendasse eiusque personam plurimi facere, quod ei valde arriserat, adeo ut et se similiter vestram personam magni facere responderit, iamque nuper Tr. Theol. Pol. ab illa obtinuerit, qui a multis ibidem aestimatur, seduloque inquiritur, numquid plura eiusdem authoris scripta lucem videant; at quod Ds. Tschirnh. responderat, sibi nulla praeter Demonstr. in 1 et 2 partem Princ. Cartesii esse nota. Caeterum de Domino nihil praeter iam dicta retulit, unde sperat id ei quoque non ingratum fore. Nuper Hugenius nostrum Tschirnhausium ad se accersi curaverat eique indicaverat Dominum Colbert desiderare aliquem, qui eius filium in Mathematicis instrueret, quod si eiusmodi conditio ei arrideret, eam compararet; ad quae noster aliquod dilationis tempus petens tandem se promptum declaraverat. Rediit itaque Hugenius cum responso, quod D^{o} Colbert ista propositio maxime placuisset, praesertim cum ex imperitia linguae Gallicae eius filium Latine alloqui tenebitur. Ad nuperrime factam obiectionem respondet, pauca illa verba, quae iussu Domini scripseram, ipsi sensum intimius aperuisse seque easdem cogitationes iam modo fovisse (quandoquidem hisce duobus modis explicationem praecipue admittant); quod vero eam, quae nuper in obiectione erat contenta, secutus fuerit, duae sequentes effecerant rationes, quarum prima, quod sibi alias videantur adversari prop. 5 et 7 lib. 2^{di}. In prima n. harum statuitur ideata esse causam idearum efficientem, quod tamen per demonstrationem posterioris videtur evinci propter citatum axioma 4 p. 1., vel (quod mihi potius persuadeo) applicationem huius axiomatis iuxta authoris intentum non recte instituo, quod sane perlibenter ab ipso, si negotia eius ferant, perciperem. Secunda, quominus exhibitam explicationem sequerer, causa fuit, quod hac ratione attributum cogitationis se multo latius quam attributa caetera extendere statuatur. Cum vero unumquodque attributorum essentiam Dei constituat, non video sane, qua ratione hoc huic non contrarietur. Hoc saltem insuper dicam, si alia ingenia ex meo iudicare liceat, propositiones 7 et 8^{am} lib. 2 admodum difficulter intellectum iri, idque non alia de causa quam quia

authori placuit (cum non dubitem, quod ipsi tam planae fuerunt visae) demonstrationes iis adiunctas tam brevibus et non verbosius explicatis complecti. Refert praeterea se Parisiis invenisse virum insigniter eruditum, inque variis scientiis versatissimum, ut et a vulgaribus Theologiae praeiudiciis liberum, Leibniz appellatum, quocum familiaritatem contraxit intimam, cum sit subiectum, quod una cum eo intellectus perfectionem continuare allaborat, imo hoc ipso melius aestimat utiliusve censet. In moralibus eum inquit esse exercitatissimum, qui sine ullo affectuum impetu ex solo rationis dictamine loquitur. In Physicis et praesertim Metaphysicis studiis de Deo et anima pergit illum esse expertissimum. Tandem concludit eum esse dignissimum cui scripta Domini, concessa prius venia, communicentur, cum credat quod authori magnum inde proveniet commodum, prout prolixe ostendere promittit, si Dominationi Tuae id placuerit; sin vero minus, nullum moveat scrupulum, quin iuxta datam fidem ingenue ea sit celaturus, uti ne vel minimam eorum mentionem fecit. Idem ille Leibniz magni aestimat Tr. Theol. Polit. de cuius materia Domino, si meminerit, epistolam aliquando scripsit. Rogarem itaque Dominum, ut, nisi sontica subsit causa, id pro generosa tua humanitate permittere ne graveris, sed si fieri possit, quam proxime resolutionem tuam aperias, cum acceptis responsoriis tuis nostro Tschirnhausio respondere potero, quod avide die Martis vesperi facerem, nisi impedimenta graviora Domini moram nectere coegerint.

D. Bresserus ex Clivia redux factus, multam cerevisiae patriae quantitatem huc misit; monui ipsum, ut dimidiam tonnam Domino concederet, quod cum amicissima salutatione praestare promisit.

Denique styli ruditati calamique celeritati ignoscas quaeso mihique ad servitia tua exequenda imperes, ut occasionem realem habeam testandi me esse, vir praestantissime,

servum tibi paratissimum

G. H. Schaller.

---

80. EPISTOLA.

[Viro expertissimo, amico plurimum colendo]
[**G. H. Schaller**]
[B. D. S.]

Responsio.

Expertissime D^{e}, amice plurimum colende,

Pergratum mihi fuit, ex literis tuis, hodie acceptis, intelligere, quod bene valeas, et quod Tschirnhausius noster, feliciter iter suum in Galliam confecerit. In sermonibus, quos cum D^{o} Hugenio de me habuit, prudenter sane, meo quidem iudicio, se gessit, et praeterea summopere gaudeo, quod tam opportunam occasionem ad finem, quem sibi destinaverat, invenerit. Quid autem in axiomate 4° p. 1. repererit, ex quo contradicere videatur prop. 5 p. 2 non video; in hac enim prop. affirmatur, quod ideae cuiuscunque essentia Deum, quatenus ut res cogitans consideratur, pro causa habet; in illo autem axiomate, quod effectus cognitio, sive idea, a cognitione sive idea causae pendat. Sed ut verum fatear, tuae epistolae sensum hac in re non satis assequor, et vel in tua epistola, vel in ipsius exemplari errorem festinantis calami esse credo. Nam scribis, in prop. 5 affirmari, ideata esse causam efficientem idearum, cum tamen hoc ipsum in eadem propositione expresse negetur; atque hinc omnem confusionem oriri nunc existimo, ac proinde frustra in praesentiarum de hac materia prolixius scribere conarer, sed expectandum mihi est, donec ipsius mentem mihi clarius explices, et sciam an satis emendatum habeat exemplar. Leibnizium de quo scribit me per epistolas novisse credo, sed qua de causa in Galliam profectus sit, qui Francfurti consiliarius erat, nescio. Quantum ex ipsius epistolis coniicere potui, visus est mihi homo liberalis ingenii et in omni scientia versatus. Sed ut tam cito ei mea scripta credam, inconsultum esse iudico. Cuperem prius scire, quid in Gallia agat et iudicium nostri Tschirnh. audire, postquam ipsum diutius frequentaverit, et ipsius mores intimius noverit. Caeterum nostrum istum amicum meo nomine saluta, et si qua in re ipsi servire possum, quicquid velit, imperet, et

me sibi ad omnia obsequia paratissimum reperiet. Adventum sive reditum Domini et amici colendissimi Bresseri gratulor, pro promissa deinde cerevisia magnas ago gratias, et quocunque modo potero etiam referam. Tui denique parentis processum nondum experiri tentavi, nec credo quod animum ad id tentandum applicare potero. Nam quo magis rem ipsam cogito, mihi magis persuadeo, te non aurum confecisse sed parum quod in antimonio latebat separavisse. Sed de hoc alias fusius, nunc temporis augustia praecludor; interim si aliqua in re tibi operam praestare possum, ecce me, quem semper invenies

Hagae Comitis, 18. Novembri 1675.

vir praestantissime

tibi amicissimum et servum peratissimum

B. DESPINOZA.

Mijn Heer

G. H. Schaller

der medecijnen Doctor,

woonende in de Kortsteegh in de gestofarde hoet

Port.

t'

Amsterdam.

LA VIE

DE

B. DE SPINOSA

TIRÉE DES ECRITS DE CE FAMEUX PHILOSOPHE, ET DU TÉMOIGNAGE DE PLUSIEURS PERSONNES DIGNES DE FOI, QUI L'ONT CONNU PARTICULIÈREMENT

PAR

JEAN COLERUS,
MINISTRE DE L'ÉGLISE LUTHÉRIENNE DE LA HAYE.

LA VIE DE B. DE SPINOSA.

Spinosa ce Philosophe, dont le nom fait tant de bruit dans le monde, étoit Juif d'origine. Ses parens, peu de tems après sa naissance, le nommèrent *Baruch*. Mais ayant dans la suite abandonnè le Judaïsme, il changea lui-même son nom, et se donna celui de *Benoît* dans ses Ecrits et dans les lettres qu'il signa. Il naquit à Amsterdam le 24 Novembre en l'année 1632. Ce qu'on dit ordinairement, et qu'on a même écrit, qu'il étoit pauvre et de basse extraction, n'est pas véritable: ses parens Juifs Portugais, honnêtes gens, et à leur aise, étoient Marchands à Amsterdam, où ils demeuroient sur le Burgwal dans une assez belle maison, près de la vieille Synagogue Portugaise. Ses manières d'ailleurs civiles et honnêtes, ses proches et alliés, gens accommodés, et les biens laissés par ses Père et Mère, font foi que sa race aussi bien que son éducation étoient au-dessus du commun. *Samuel Carceris* Juif Portugais épousa la plus jeune de ses deux soeurs. L'aînée s'appelloit Rebecca, et la cadette Miriam de Spinosa, dont le fils *Daniel Carceris*, neveu de Benoît de Spinosa, se porta pour l'un de ses héritiers après sa mort. Ce qui paroît par un Acte passé devant le Notaire *Libertus Loef*, le 30 Mars 1677, en forme de Procuration adressée à *Henri van der Spyck*, chez qui Spinosa logeoit lors de son decès.

Ses premières Etudes.

Spinosa fit voir dès son enfance, et encore mieux ensuite dans sa jeunesse, que la Nature ne lui avoit pas été ingrate. On reconnut aisément qu'il avoit l'imagination vive, et l'esprit extrémement prompt et pénétrant.

Comme il avoit beaucoup d'envie de bien apprendre la Langue Latine, on lui donna d'abord pour Maître un Allemand. Pour se perfectionner ensuite dans cette Langue, il se servit du fameux *François Van den Ende* qui la mon-

troit alors à Amsterdam, et y exerçoit en même temps la profession de Médecin. Cet homme enseignoit avec beaucoup de succès et de réputation; de sorte que les plus riches Marchands de la Ville lui confièrent l'instruction de leurs enfans, avant qu'on eût reconnu qu'il montroit à ses Disciples autre chose que le Latin. Car on découvrit enfin qu'il répandoit dans l'esprit de ces jeunes gens les premières semences de l'Atheïsme. C'est un fait que je pourrois prouver s'il en étoit besoin, par le témoignage de plusieurs gens d'honneur qui vivent encore, et dont quelques-uns ont rempli la charge d'Ancien dans nôtre Eglise d'Amsterdam, et en ont fait les fonctions avec édification. Ces bonnes âmes ne se lassent point de bénir la mémoire de leurs parens, qui les ont arrachés encore à tems de l'école de Satan, en les tirant des mains d'un Maître si pernicieux et si impie.

Van den Ende avoit une Fille unique qui possédoit elle-même la Langue Latine si parfaitement, aussi bien que la Musique, qu'elle étoit capable d'instruire les Ecoliers de son père en son absence, et de leur donner leçon. Comme *Spinosa* avoit occasion de la voir et de lui parler très-souvent, il en devint amoureux; et il a souvent avoué qu'il avoit eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles, ni des mieux faîtes; mais elle avoit beaucoup d'esprit, de capacité, et d'enjouëment; ce qui avoit touché le coeur de *Spinosa,* aussi bien que d'un autre Disciple de *Van den Ende,* nommé *Kerkering* natif de Hambourg. Celui-ci s'apperçut bientôt qu'il avoit un Rival, et ne manqua pas d'en devenir jaloux. Ce qui l'obligea à redoubler ses soins, et ses assiduités auprès de sa Maîtresse. Il le fit avec succès; quoique le présent qu'il avoit fait auparavant à cette fille d'un colier de perles de la valeur de deux ou trois cens pistoles contribuât sans doute à gagner ses bonnes graces. Elle les lui accorda donc, et lui promit de l'épouser; ce qu'elle exécuta fidellement après que le Sieur *Kerkering* eût abjuré la Religion Luthérienne dont il faisoit profession, et embrassé la Catholique. On peut consulter sur ce sujet le Dictionnaire de *Mr. Bayle* Tome 3. Edit. 2. à l'article de Spinosa à la page 2770. Aussi bien que le Traité du *Docteur Kortholt de tribus impostoribus*, Edit. 2. dans la Préface.

A l'égard de *Van den Ende* comme il étoit trop connu en Hollande, pour y trouver de l'emploi, il se vit obligé

d'en aller chercher ailleurs. Il passa en France, où il fit une fin très-malheureuse, après y avoir subsisté pendant quelques années de ce qu'il gagnoit à sa Profession de Médecin. *F. Halma* dans sa traduction Flammande de l'Art. de Spinosa, p. 5. rapporte, que *Van den Ende* ayant été convaincu d'avoir attenté à la vie de Mr. le Dauphin, fut condamné à être pendu, et exécuté. Cependant quelques autres qui l'ont connu très-particulièrement en France avouent à la vérité cette exécution; mais ils en rapportent autrement la cause. Ils disent que *Van den Ende* avoit tâché de faire soulever les Peuples d'une des Provinces de France, qui par ce moyen espéroient rentrer dans la jouissance de leurs anciens Priviléges; en quoi il avoit ses vûes de son côté, qu'il songeoit à delivrer les Provinces-Unies de l'oppression où elles étoient alors, en donnant assez d'occupation au Roi de France en son propre Païs, pour être obligé d'y employer une grande partie de ses forces. Que c'étoit pour faciliter l'éxécution de dessein qu'on avoit fait équiper quelques Vaisseaux, qui cependant arrivèrent trop tard. Quoi qu'il en soit, *Van den Ende* fut éxécuté; mais s'il eût attenté à la vie du Dauphin, il eût apparemment expié son crime d'une autre manière et par un supplice plus rigoureux.

Spinosa s'attache à l'étude de la Théologie, qu'il quitte pour étudier à fond la Physique.

Après avoir bien appris la Langue Latine, *Spinosa* se proposa l'étude de la Théologie, et s'y attacha pendant quelques années. Cependant, quoi qu'il eût déjà beaucoup d'esprit et de jugement, l'un et l'autre se fortifioient encore de jour à autre. De sorte que se trouvant plus de disposition à la recherche des productions et des causes naturelles, il abandonna la Théologie pour s'attacher entièrement à la Physique. Il délibéra long-temps sur le choix qu'il devoit faire d'un Maître, dont les écrits lui pûssent servir de guide dans le dessein où il étoit. Mais enfin, les Oeuvres de *Descartes* étant tombées entre ses mains ils les lut avec avidité; et dans la suite il a souvent déclaré, que c'étoit de là qu'il avoit puisé ce q'uil avoit de connoissance en Philosophie. Il etoit charmé de cette maxime de *Descartes*, qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable, qui n'aît été auparavant prouvé par de bon-

nes et solides raisons. Il en tira cette conséquence, que la Doctrine et les Principes ridicules des Rabins Juifs, ne pouvoient être admis par un homme de bon sens; puisque ces principes sont établis uniquement sur l'autorité des Rabins mêmes, sans que ce qu'ils enseignent vienne de Dieu, comme ils le prétendent à la vérité, mais sans fondement, et sans la moindre apparence de raison.

Il fut dès lors fort réservé avec les Docteurs Juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible; on le vit rarement dans leurs Synagogues, où il ne se trouvoit que par manière d'acquit, ce qui les irrita extrémement contre lui; car ils ne doutoient point qu'il ne dût bien-tôt les abandonner, et se faire Chrètien. Cependant, à dire la vérité, il n'a jamais embrassé le Christianisme, ni reçû le Saint Batême; et quoi qu'il ait eu de fréquentes conversations depuis sa desertion du Judaïsme avec quelques sçavans Mennonites, aussi-bien qu' avec les personnes les plus éclairées des autres Sectes Chrêtiennes, il ne s'est pourtant jamais déclaré pour aucune, et n'en a jamais fait profession.

Le Sieur *François Halma,* dans la *Vie de Spinosa qu'il a traduite en Flammand* rapporte page 6. 7. 8., que les Juifs lui offrirent une Pension peu de tems avant sa desertion pour l'engager à rester parmi eux, sans discontinuer de se faire voir de tems en tems dans leurs Synagogues. C'est aussi ce que Spinosa lui-même a souvent affirmé au Sieur *Van der Spyck* son Hôte, aussi-bien qu' à d'autres, ajoûtant que les Rabins avoient fixé la Pension qu'ils lui destinoient à 1000 florins; mais il protestoit ensuite que quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n' eût pas accepté leurs offres, ni fréquenté leurs Assemblées par un semblable motif; parce qu'il n' étoit pas hypocrite, et qui'l ne recherchoit que la Vérité. Monsieur *Bayle* rapporte en outre, qu'il lui arriva un jour d'être attaqué par un Juif au sortir de la Comédie, qu'il en recût un coup de couteau au visage, et quoique la playe ne fût pas dangereuse, *Spinosa* voyoit pourtant que le dessein du Juif avoit été de le tuer. Mais l'Hôte de *Spinosa* aussi bien que sa femme, qui tous deux vivent encore, m'ont rapporté ce fait tout autrement. Ils le tiennent de la bouche de *Spinosa* même, qui leur a souvent raconté qu'un soir sortant de la vieille Synagogue Portugaise, il vit quelqu'un auprès de lui le poignard à la main, ce qui l'ayant obligé à se tenir sur

ses gardes et à s'écarter, il évita le coup qui porta seulement dans ses habits. Il gardoit encore alors le justaucorps percé du coup, en mémoire de cet événement. Cependant, ne se croyant plus assez en sûreté à Amsterdam, il ne songeoit qu' à se retirer en quelqu'autre lieu à la première occasion. Car il vouloit d'ailleurs poursuivre ses études et ses méditations Physiques, dans quelque retraite paisible et éloignée du bruit.

Les Juifs l'excommunient.

Il s'étoit à peine séparé des Juifs et de leur Communion, qu'ils le poursuivirent iuridiquement selon leurs Loix Ecclésiastiques, et l'excommunièrent. Il a avoué plusieurs fois que la chose s'étoit ainsi passée, et déclaré, que depuis il avoit rompu toute liaison et tout commerce avec eux. C'est aussi ce dont Mr. *Bayle* convient aussi-bien que le Docteur *Musaeus*. Des Juifs d'Amsterdam qui ont très bien connu Spinosa, m'ont pareillement confirmé la vérité de ce fait, ajoûtant que c'étoit le vieux *Chacham Abuabh,* Rabin alors de grande réputation parmi eux, qui avoit prononcé publiquement la Sentence d'excommunication. J'ai sollicité inutilement les fils de ce vieux Rabin de me communiquer cette Sentence; ils s'en sont excusés sur ce qu'ils ne l'avoient pas trouvée parmi les papiers de leur père; quoi qu'il me fût aisé de voir qu'ils n'avoient pas envie de s'en dessaisir, ni de la communiquer à personne.

Il m'est arrivé ici à la Haye de demander un jour à un sçavant Juif, quel étoit le Formulaire dont on se servoit pour interdire ou excommunier un Apostat. J'en eus pour réponse, qu'on le pouvoit lire dans les écrits de *Maimonides,* au Traité *Hilcoth Thalmud Thorah* chap. 7. v. 2. et qu'il étoit conçû en peu de paroles. Cependant, c'est le sentiment commun des interprètes de l'Ecriture, qu'il y avoit trois sortes d'Excommunication parmi les anciens Juifs; quoique ce sentiment ne soit pas suivi par le sçavant *Jean Seldenus* qui n'en établit que deux dans son Traité [latin] du Sanhedrin des anciens Hébreux Liv. I. chap. 7. pag. 64. Ils nommoient *Niddui* la première espèce d'Excommunication qu'ils partageoient en deux branches. Premièrement on séparoit le coupable et on lui fermoit l'entrée de la Synagogue pour une semaine, après lui avoir fait auparavant une sévère réprimande, et l'avoir fortement exhorté

à se repentir et à se mettre en état d'obtenir le pardon de sa faute. A quoi n'ayant pas satisfait, on lui donnoit encore trente jours ou un mois pour rentrer en lui-même.

Pendant ce temps-là il lui étoit défendu d'approcher personne plus près de huit ou dix pas; et personne n'osoit non plus avoir aucun commerce avec lui, excepté ceux qui lui apportoient à boire et à manger; et cette Interdiction étoit nommée l'Excommunication mineure. Mr. *Hofman* dans son *Lexicon* Tom. 2. pag. 213, ajoute qu'il étoit défendu à un chacun de boire et manger avec un tel homme, ou de se laver dans un même bain. Qu'il pouvoit cependant, s'il vouloit, se trouver aux Assemblées pour y écouter seulement, et pour s' instruire. Mais si pendant ce terme d'un mois il lui naissoit un fils, on lui refusoit la Circoncision: et si cet enfant venoit à mourir, il n' étoit pas permis de le pleurer, ni d'en témoigner aucnn deuil; au contraire, pour marque d'une éternelle infamie, ils couvroint d'un monceau de pierres le lieu où il étoit inhumé ou bien ils y rouloient une seule pierre extrémement grosse dont ce même lieu étoit couvert.

Mr. *Goerée* dans son Livre intitulé *Antiquités Judaiques* Tom. I. pag. 641, soûtient que parmi les Hébreux personne n'a jamais été puni d'une Interdiction ou Excommunication particulière, n'y ayant rien de semblable parmi eux qui fût en usage; mais presque tous les Interprètes des Saintes Ecritures enseignent le contraire; et on en trouvera peu, soit Juifs ou Chrêtiens, qui approuvent son sentiment.

La seconde espèce d'Interdiction ou Excommunication étoit appellée *Cherem.* C'étoit un banissement de la Synagogue accompagné d'horribles Malédictions prises pour la plûpart du Deutéronome chap. 28.; c'est là le sentiment du Docteur *Dilherr,* qu'il explique au long au 2 Tom. *Disp. Re. et Philolog.* pag. 319. Le sçavant *Lightfoot* sur la première Epître aux Corinthiens 5. 5., au 2 Tom. de ses Oeuvres pag. 890., enseigne que cette Interdiction ou Banissement étoit mise autrefois en usage, lorsque le terme de trente jours expiré, le coupable ne se présentoit point pour reconnoître sa faute; et c'est là, selon son sentiment, la seconde branche de l'Interdiction ou Excommunication mineure. Les Malédictions qui y étoint inserées étoient tirées de la Loi de Moïse, et elles étoient prononcées solemnelle-

ment contre le coupable, en présence des Juifs dans une de leurs Assemblées publiques. On allumoit alors des cierges ou chandelles qui brûloient pendant tout le temps que duroit la lecture de la Sentence d'excommunication, laquelle étant finie, le Rabin éteignoit les cierges, pour marquer par là que ce malheureux homme étoit abandonné à son sens réprouvé et entièrement privé de la lumière Divine. Après une pareille interdiction, il n'étoit pas permis au coupable de se trouver aux Assemblées même pour s'instruire et pour écouter. Cependant, on lui donnoit encore un nouveau délai d'un mois, qui s'étendoit ensuite jusqu'à deux et trois, dans l'espérance qu'il pourroit rentrer en lui même, et demander pardon de ses fautes: mais lors qu'il n'en vouloit rien faïre, on fulminoit enfin la troisième et dernière Excommunication.

C'est cette troisième sorte d'excommunication qu'ils appelloient *Schammatha.* C'étoit une interdiction ou banissement de leurs Assemblées ou Synagogues, sans espérance d'y pouvoir jamais rentrer. C'étoit aussi ce qu'ils appelloient d'un nom particulier leur *Grand Anathême,* ou Banissement. Quand les Rabins le publioient dans l'Assemblée, ils avoient dans les premiers tems accoûtumé de sonner du cornet pour répandre ainsi une plus grande terreur dans l'esprit des assistans. Par cette Excommunication le criminel étoit privé de toute aide et assistance de la part des hommes, aussi bien que des secours de la grace et de la misericorde de Dieu; abandonné à ses jugemens les plus sevères, et livré pour jamais à une ruine et une condamnation inévitable. Plusieurs estiment que cette Excommunication est la même que celle dont il est fait mention en la première Epître aux Cor. chap. 16. v. 22., où l'Apôtre la nomme *Maranatha.* Voici le passage: *s'il y a quelqu'un qui n'aime pas le seigneur Jésus, qu' il soit Anathême Maharam Motha,* ou *Maranatha,* c'est à dire, qu'il soit anathême, ou excommunié à jamais, ou, suivant l'explication de quelques autres, le Seigneur vient, à sçavoir pour juger cet excommunié et pour le punir. Les Juifs avancent que le bien-heureux *Enoch* est l'Auteur de cette excommunication, et que c'est de lui qu'ils la tiennent, et qu'elle a passé jusqu'à eux par une Tradition certaine et incontestable.

A l'égard des raisons pour lesquelles quelqu'un pouvoit être excommunié, les Docteurs Juifs en rapportent deux

principales, suivant le témoignage de *Lightfoot* au lieu même que nous avons cité; à savoir pour dettes, ou à cause d'une vie libertine et Epicurienne.

On étoit excommunié pour dettes, lorsque le Débiteur condamné par le Juge à payer, refusoit cependant de satisfaire à ses Créanciers. On l'étoit pareillement pour mener une vie licentieuse et Epicurienne, quand on étoit convaincu d'être blasphêmateur, idolatre, violateur du Sabath, ou deserteur de la Religion et du Service de Dieu. Car au Traité du Talmud Sanhedrin Fol. 99., un Epicurien est défini un homme qui n'a que du mépris pour la Parole de Dieu, et pour les enseignemens des Sages, qui les tourne en ridicule, et qui ne se sert de sa langue, que pour proférer des choses mauvaises contre la Majesté Divine.

Ils n'accordoient aucun délai à un tel homme. Il encouroit l'Excommunication qu'on fulminoit aussi-tôt contre lui. D'abord il étoit nommé et cité le premier jour de la semaine, par le Portier de la Synagogue. Et comme il refusoit ordinairement de comparoître, celui qui l'avoit cité en faisoit publiquement son rapport en ces termes: *j'ai, par ordre du Directeur de l'Ecole, cité N. N. qui n'a pas répondu à la citation, ni voulu comparoître.* On procédoit alors par écrit à la Sentence d'Excommunication, qui étoit après signifiée au Criminel, et servoit d'Acte d'interdiction ou banissement, dont chacun pouvoit tirer copie en payant. Mais s'il arrivoit qu'il comparût, et qu'il persévérât néanmoins dans ses sentimens avec opiniâtreté, son Excommunication lui étoit seulement prononcée de bouche, à quoi les assistans joignoient encore l'affront de le bafouer et de le montrer au doigt.

Outre ces deux causes d'Excommunication, le sçavant *Lightfoot,* au lieu ci-devant cité, en rapporte vingt-quatre autres, tirées des écrits des anciens Juifs; mais ce qu'il dit sur ce sujet nous méneroit trop loin, et est d'une trop grande étendue pour être inséré ici.

Enfin, à l'égard du Formulaire dont ils usoient dans les sentences d'excommunication publiées de bouche, ou exprimées par écrit; voici ce qu'en dit le Docteur *Seldenus,* au lieu déjà cité pag. 59., et qu'il a tiré des écrits de *Maimonides.* On énonçoit premièrement le crime de l'Accusé, ou ce qui avoit donné lieu à la poursuite qu'on faisoit contre lui, à quoi on joignoit ensuite ces Malédictions conçûes en peu de paroles. *Cet homme N. N. soit excommunié de*

l'Excommunication Niddui, Cherem, ou Schammatha; qu'l soit séparé, bani, ou entièrement exstirpé du milieu de nous.

J'ai longtems cherché quelqu'un des Formulaires dont les Juifs usoient dans ces sortes d'Excommunications; mais ç'a été inutilement; il n'y a point eu de Juif qui ait pû ou voulu m'en communiquer aucun. Mais enfin, le sçavant Mr. *Surenhusius* Professeur des Langues Orientales, dans l'Ecole Illustre d'Amsterdam, et qui a une parfaite connoissance des coûtumes et des écrits des Juifs m'a mis en main le Formulaire de l'Excommunication ordinaire et générale dont ils se servent pour retrancher de leur Corps tous ceux qui vivent mal et desobéissent à la Loi. Il est tiré du Cérémonial des Juifs nommé *Colbo,* et il me l'a donné traduit en Latin. On peut cependant le lire dans *Seldenus* page 524. liv. 4. chap. 7. de son Traité *de jure naturae et gentium.**)

Spinosa s'étant séparé ouvertement des Juifs, dont il avoit auparavant irrité les Docteurs en les contredisant, et découvrant leurs fourberies ridicules, on ne doit pas s'étonner s'ils le firent passer pour un blasphêmateur, un ennemi de la Loi de Dieu, et un Apostat, qui ne s'étoit retiré du milieu d'eux, que pour se jetter entre les bras des infidèles; et il ne faut pas douter qu'ils n'ayent fulminé contre lui la plus terrible des Excommunications. C'est aussi ce qui m'a été confirmé par un sçavant Juif, qui m'a assuré qu'au cas que *Spinosa* ait été excommunié, c'étoit certainement l'Anathême *Schammatha,* qu'on avoit prononcé contre lui. Mais *Spinosa* n'étant pas présent à cette cérémonie, on mit par écrit sa Sentence d'excommunication, dont copie lui fut signifiée. Il protesta contre cet acte d'Excommunication, et y fit une réponse en Espagnol qui fut adressée aux Rabins, et qu'ils reçurent comme nous le marquerons dans la suite.

---

*) Colerus hat in der von ihm 1706 herausgegebenen Vie de Spinosa an dieser Stelle eine von Seldenus a. a. O. mitgetheilte Bannformel eingefügt, Paulus sie aber, offenbar von ihrer Ungeheuerlichkeit abgestossen, als wohl nicht in Anwendung gebracht, weggelassen. Wir geben im Anhange die neuerdings aufgefundene ächte Bannformel, wie sie van Vloten im Supplementum ad Benedicti de Spinoza Opera (1862) veröffentlicht hat.

Spinosa apprend un Mètier, ou Art mèchanique.

La Loi et les anciens Docteurs Juifs, marquent expressément qu'il ne suffit pas d'être sçavant; mais qu'on doit en outre s'éxercer dans quelque Art méchanique ou profession, pour s'en pouvoir aider à tout événement, et y gagner de quoi subsister. C'est ce que dit positivement *Raban Gamaliel* dans le Traité du *Talmud Pirke Aboth* chap. 2., où il enseigne que l'étude de la Loi est quelque chose de bien desirable, lorsqu'on y joint une profession, ou quelque Art méchanique; Car, dit-il, l'application continuelle à ces deux éxercices, fait qu'on n'en a point pour faire le mal, et qu'on l'oublie; Et tout Sçavant qui ne s'est pas soucié d'apprendre quelque Profession, devient à la fin un homme dissipé et déréglé en ses moeurs. Et le *Rabin Jéhuda* ajoûte, que tout homme qui ne fait pas apprendre un métier à ses enfans, fait la même chose que s'il les instruisoit à devenir voleurs de grand chemin.

Spinosa sçavant dans la Loi et dans les coûtumes des Anciens, n'ignoroit pas ces maximes, et ne les oublia pas, tout séparé des Juifs et excommunié qu'il étoit. Comme elles sont fort sages et raisonnables, il en fit son profit, et apprit un Art méchanique, avant d'embrasser une vie tranquille et retirée, comme il y étoit résolu. Il apprit donc à faire des verres pour des Lunettes d'approche et pour d'autres usages, et il y réussit si parfaitement, qu'on s'adressoit de tous côtés à lui pour en acheter; ce qui lui fournit suffisamment de quoi vivre et s'entretenir. On en trouva dans son cabinet après sa mort encore un bon nombre qu'il avoit polis; et ils furent vendus assez cher, comme on le peut justifier par le registre du Crieur public, qui assista à son inventaire et à la vente de ses meubles.

Après s'être perfectionné dans cet Art, il s'attacha au Dessein, qu'il apprit de lui-même; et il réussit bien à tracer un portrait avec de l'encre ou du charbon. J'ai entre les mains un livre entier de semblables portraits où l'on en trouve de plusieurs Personnes distinguées qui lui étoient connues, ou qui avoient eu occasion de lui faire visite. Parmi ces portraits je trouve à la 4. feuille un Pêcheur dessiné en chemise, avec un filet sur l'épaule droite, tout à fait semblable pour l'attitude au fameux Chef des rebelles de Naples Massaniello, comme il est représenté dans l'Hi-

stoire et en Taille-douce. A l'occasion de ce dessein je ne dois pas omettre, que le Sr. *Van der Spyck* chez qui *Spinosa* logeoit lorsqu'il est mort, m'a assuré que ce crayon, ou portrait, ressembloit parfaitement bien à *Spinosa*, et que c'étoit assurément d'apres lui-même qu'il l'avoit tiré. Il n'est pas nécessaire de faire mention des Personnes distinguées dont les portraits crayonnés se trouvent pareillement dans ce livre par ses autres desseins.

De cette manière il pouvoit fournir à ses nécessités du travail de ses mains, et s'attacher à l'étude comme il avoit résolu. Ainsi rien ne l'arrêtant plus à Amsterdam, il en partit et s'alla loger chez un homme de sa connoissance qui demeuroit sur la route qui mène d'Amsterdam à Auwerkerke. Il y passa le tems à étudier, et à travailler à ses verres; lors qu'ils étoient polis, ses Amis avoient soin de les envoyer prendre chez lui, de les vendre, et de lui en faire tenir l'argent.

Il va demeurer à Rynsburg, ensuite à Voorburg, et enfin à la Haye.

En l'an 1661, *Spinosa* partit de ce lieu et se retira à *Rynsburg* proche de Leyde où il passa l'hyver; mais aussitôt après il en partit et alla demeurer à Voorburg à une lieuë de *la Haye*, comme il le témoigne lui-même dans sa trentième lettre écrite à *Pierre Balling*. Il y passa, comme j'en ai été informé, trois ou quartre ans; pendant quoi il se fit un grand nombre d'Amis à la Haye, tous gens distingués par leur condition, ou par les Emplois qu'ils éxerçoient dans le Gouvernement, ou à l'Armée. Ils se trouvoient voloutiers en sa compagnie, et prenoient beaucoup de plaisir à l'entendre discourir. Ce fut à leur prière, qu'il s'établit enfin et se fixa à la Haye, où il demeura d'abord en pension sur le Veerkaay, chez la veuve *Van Velden*, dans la même maison où je suis logé pour le présent. La chambre où j'étudie, à l'extrémité de la maison sur le derrière, au second étage, est la même où il couchoit, et où il s'occupoit à l'étude et à son travail. Il s'y faisoit souvent apporter à manger, et y passoit les deux et trois jours sans voir personne. Mais s'étant apperçû qu'il dépensoit un peu trop dans sa pension, il loua sur le Pavilio-

engragt derrière ma maison, une chambre chez le Sieur *Henri Van der Spyck* dont nous avons souvent fait mention, où il prit soin lui-même de se fournir ce qui lui étoit nécessaire pour le boire et pour le manger, et où il vécut à sa fantaisie d'une manière fort retirée.

Il étoit fort sobre et fort ménager.

Il est presque incroyable, combien il a été sobre pendant ce tems là et bon ménager. Ce n'est pas qu'il fût réduit à une si grande pauvreté qu'il n'eût pû faire plus de dépense s'il l'eût voulu; assez de gens lui offroient leur bourse et toute sorte d'assistance: mais il étoit fort sobre naturellement, et aisé à contenter; et il ne vouloit pas avoir la réputation d'avoir vécu, même une seule fois, aux dépens d'autrui. Ce que j'avance de sa sobriéte et de son oeconomie, se peut justifier par différens petits comptes, qui se sont rencontrés parmi les papiers qu'il a laissés. On y trouve qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beure, ce qui lui revenoit à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi; un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins et du beure, et ce plat lui avoit couté quartre sous et demi. Dans ces mêmes comptes il n'est fait mention que de deux demi-pintes de vin tout au plus par mois. Et quoi qu'on l'invitât souvent à manger, il aimoit pourtant mieux vivre de ce qu'il avoit chez lui, quelque peu de chose que ce fût, que de se trouver à une bonne table aux dépens d'un autre.

C'est ainsi qu'il a passé ce qui lui restoit de vie chez son dernier Hôte, pendant un peu plus de cinq ans et demi. Il avoit grand soin d'ajuster ses comptes tous les quartiers, ce qu'il faisoit, afin de ne dépenser justement ni plus ni moins que ce qu'il avoit à dépenser chaque année. Et il lui est arrivé quelquefois de dire à ceux du logis, qu'il étoit comme le serpent, qui forme un cercle la queue dans la bouche, pour leur marquer qu'il ne lui restoit rien de ce qu'il avoit pu gagner pendant l'année. Il ajoûtoit que ce n'êtoit pas son dessein de rien amasser, que ce qui seroit nécessaire pour être enterré avec quelque bien-séance; et que comme ses Parens ne lui avoient rien laissé, ses proches et ses héritiers ne devoient pas s'attendre non plus de profiter beaucoup de sa succession.

Sa personne et sa manière de s'habiller.

A l'égard de sa personne, de sa taille, et des traits de son visage, il y a encore bien des gens à la Haye qui l'ont vû et connu particulièrement. Il étoit de moyenne taille, il avoit les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les cheveux frisés et noirs, et les sourcils longs, et de même couleur, de sorte qu'à sa mine on le reconnoissoit aisément pour être descendu de Juifs Portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenoit fort peu de soin, et ils n'étoient pas meilleurs que ceux du plus simple Bourgeois. Un Conseiller d'Etat des plus considérables l'étant allé voir, le trouva en robe de chambre fort mal propre; ce qui donna occasion au Conseiller de lui faire quelques reproches et de lui en offrir une autre; *Spinosa* lui répondit qu'un homme n'en valoit pas mieux, pour avoir une plus belle robe. *Il est contre le bon sens,* ajoùta-t-il, *de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant, ou de peu de valeur.*

Ses manières, sa conversation, et son désintéressement.

Au reste, si sa manière de vivre étoit fort réglée, sa conversation n'étoit pas moins douce et paisible, il sçavoit admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vû ni fort triste, ni fort joyeux. Il sçavoit se posséder dans sa colère, et dans les déplaisirs qui lui survenoient, il n'en paroissoit rien au dehors; au moins s'il lui arrivoit de témoigner son chagrin par quelque geste, ou par quelques paroles, il ne manquoit pas de se retirer aussitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienséance. Il étoit d'ailleurs fort affable et d'un commerce aisé, parloit souvent à son Hôtesse, particulièrement dans le tems de ses couches, et à ceux du logis lors qu'il leur survenoit quelqu' affliction, ou maladie: il ne manquoit point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étoient comme un partage que Dieu leur avoit assigné. Il avertissoit les enfans d'assister souvent à l'église au Service Divin, et leur enseignoit combien ils devoient être obéïssans et soûmis à leurs parens. Lorsque les gens du logis revenoient du Sermon, il leur demandoit souvent quel profit ils y avoient fait, et ce qu'ils en avoient

retenu pour leur édification. Il avoit une grande estime pour mon Prédécesseur le Docteur *Cordes,* qui étoit un homme sçavant, d'un bon naturel, et d'une vie éxemplaire; ce qui donnoit occasion à *Spinosa* d'en faire souvent l'éloge. Il alloit même quelquefois l'entendre prêcher, et faisoit état sur-tout de la manière sçavante dont il expliquoit l'Ecriture, et des applications solides qu'il en faisoit. Il avertissoit en même temps son Hôte et ceux de la maison, de ne manquer jamais aucune Prédication d'un si habile homme.

Il arriva que son Hôtesse lui demanda un jour si c'étoit son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la Religion dont elle faisoit profession; à quoi il répondit: *Votre Religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvûqu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même tems une vie paisible et tranquille.*

Pendant qu'il restoit au logis, il n'étoit incommode à personne; il y passoit la meilleure partie de son tems tranquillement dans sa chambre. Lors qu'il lui arrivoit de se trouver fatigué pour s'être trop attaché à ses méditations Philosophiques, il descendoit pour se délasser, et parloit à ceux du logis de tout ce qui pouvoit servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissoit aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorsqu'il vouloit se relâcher l'esprit un peu plus long tems, il cherchoit des araignées qu'il faisoit battre ensemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, et regardoit ensuite cette bataille avec tant de plaisir, qu'il éclatoit quelquefois de rire. Il observoit aussi avec le Microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tiroit après les conséquences qui lui sembloient le mieux convenir à ses découvertes.

Au reste il n'aimoit nullement l'argent, comme nous l'avons dit, et il étoit fort content d'avoir, au jour la journée, ce qui lui étoit nécessaire pour sa nourriture et pour son entretien. *Simon de Vries* d'Amsterdam, qui marque beaucoup d'attachement pour lui dans la 26 Lettre, et qui l'appelle en même tems son très-fidèle Ami *(Amice integerrime)* lui fit un jour présent d'une somme de deux mille florins, pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise; mais *Spinosa,* en présence de son Hôte, s'excusa civilement de recevoir cet argent, sous prétexte qu'il n'avoit besoin de rien, et que tant d'argent, s'il le recevoit, le dé-

tourneroit infailliblement de ses études et de ses occupations.

Le même *Simon de Vries* approchant de sa fin, et se voyant sans femme et sans enfans, vouloit faire son Testament et l'instituer hérétier de tous ses biens; mais *Spinosa* n'y voulut jamais consentir, et remontra à son Ami, qu'il ne devoit pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère qui demeuroit à *Schiedam,* puis qu'il étoit le plus proche de ses parens, et devoit être naturellement son héritier.

Ceci fut exécuté comme il l'avoit proposé; cependant, ce fut à condition que le frère et héritier de *Simon de Vries* feroit à *Spinosa* une pension viagère qui suffiroit pour sa subsistance; et cette clause fut aussi fidélement éxécutée. Mais ce qu'il y a de particulier, c'est qu'en conséquence on offrit à *Spinosa* une Pension de 500 florins, qu'il n'accepta pas, parce qu'il la trouvoit trop considérable, de sorte qu'il la réduisit à 300. Cette pension lui fut payée régulièrement pendant sa vie; et après sa mort, le même *de Vries* de Schiedam eut soin de faire encore payer au Sieur *Van der Spyck* ce qui pouvoit lui être dû par *Spinosa,* comme il paroît par la lettre de *Jean Rieuwertz* Imprimeur de la ville d'Amsterdam employé dans cette Commission: elle est datée du 6. Mars 1678, et adressée à *Van der Spyck* même.

On peut encore juger du désintéressement de *Spinosa,* par ce qui se passa après la mort de son Père. Il s'agissoit de partager sa succession entre ses Soeurs et lui, à quoi il les avoit fait condamner par Justice, quoiqu'elles eussent mis tout en pratique pour l'en exclure. Cependant, quand il fut question de faire le partage, il leur abandonna tout, et ne réserva pour son usage qu'un seul lit, qui étoit à la vérité fort bon, et le tour de lit qui en dépendoit.

Il est connu de plusieurs Personnes de grande considération.

Spinosa n'eut pas plûtôt publié quelques-uns de ses Ouvrages, qu' il se fit un grand nom dans le monde, parmi les Personnes les plus distinguées, qui le regardoient comme un beau génie et un grand Philosophe. *Monsieur Stoupe* Lieutenant-Colonel d'un Régiment Suisse au service du Roi de France, commandoit dans Utrecht en 1673. Il avoit été auparavant Ministre de la Savoye à Londres, dans les

troubles d'Angleterre au tems de *Cromwell;* il devint dans la suite Brigadier, et ce fut en faisant les fonctions de cette charge, qu'il fut tué à la Bataille de *Steenkerke.* Pendant qu'il étoit à *Utrecht* il fit un Livre qu'il intitula, *la Religion des Hollandois,* où il reproche entr' autres choses aux Théologiens Réformés, qu'ils avoient vû imprimer sous leurs yeux en 1670 le livre qui porte pour tître, *Tractatus Theologico-Politicus,* dont *Spinosa* se déclare l'Auteur en sa dix-neuvième Lettre, sans cependant s'être mis en peine de le réfuter, ou d'y répondre. C'est ce que *Mr. Stoupe* avançoit. Mais le célèbre *Braunius* Professeur dans l'Université de Groningue a fait voir le contraire dans un Livre qu'il fit imprimer pour réfuter celui de *Mr. Stoupe:* et en effet, tant d'écrits publiés contre ce Traité abominable, montrent évidemment que *Mr. Stoupe* s'étoit trompé. Ce fut en ce tems-là même qu'il écrivit plusieurs Lettres à *Spinosa,* dont il reçut aussi plusieurs Réponses; et qu'il le pria enfin de vouloir bien se rendre à Utrecht dans un certain tems qu'il lui marqua. *Mr. Stoupe* avoit d'autant plus d'envie de l'y attirer, que le *Prince de Condé* qui prenoit alors possession du Gouvernement d'Utrecht, souhaitoit fort de s'entretenir avec *Spinosa;* et c'étoit dans cette vûe qu'on assuroit, que son Altesse étoit si bien disposée à le servir auprès du Roi, qu'elle espéroit d'en obtenir aisément une Pension pour *Spinosa,* pourvû seulement qu'il pût se résoudre à dédier quelqu'un de ses Ouvrages à Sa Majesté. Il reçut cette Dépêche, accompagnée d'un Passeport, et partit peu te tems après l'avoir reçûe. Le Sieur *Halma,* dans la Vie de notre Philosophe, qu'il a traduite et extraîte du Dictionnaire de *Mr. Bayle,* rapporte à la page II., qu'il est certain qu'il rendit visite au *Prince de Condé,* avec qui il eut divers entretiens pendant plusieurs jours, aussi bien qu' avec plusieurs autres Personnes de distinction, particulièrement avec le Lieutenant-Colonel *Stoupe.* Mais *Van der Spyck* et sa femme chez qui il étoit logé, et qui vivent encore à présent, m'assurent qu'à son retour, il leur dit positivement, qu'il n'avoit pû voir le *Prince de Condé,* qui étoit parti *d'Utrecht* quelques jours avant qu'il y arrivât. Mais que dans les entretiens qu'il avoit eus avec *Mr. Stoupe,* cet Officier l'avoit assuré qu'il s'employeroit pour lui volontiers, et qu'il ne devoit pas douter d'obtenir à sa recommandation, une Pension de la libéralité du Roi. Mais que pour lui *Spi-*

nosa, comme il n'avoit pas dessein de rien dédier au Roi de France, il avoit refusé l'offre qu'on lui faisoit, avec toute la civilité dont il étoit capable.

Après son retour, la populace de la Haye s'émût extraordinairement à son occasion; il en étoit regardé comme un Espion, et ils se disoient déjà à l'oreille, qu'il falloit se défaire d'un homme si dangereux, qui traitoit sans doute d'affaires d'Etat, dans un Commerce si public qu'il entretenoit avec l'Ennemi. L'Hôte de Spinosa en fut allarmé, et craignit avec raison, que la canaille ne l'arrachât de sa maison, après l'avoir forcée, et peut être pillée; mais Spinosa le rassura et le consola le mieux qu'il fut possible. *Ne craignez rien,* lui-dit-il, *à mon égard, il m'est aisé de me justifier: assez de gens et des Principaux du Pays sçavent bien ce qui m'a engagé à faire ce voyage. Mais, quoi qu'il en soit, aussi-tôt que la Populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devroient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres Messieurs de Witt. Je suis bon Républicain, et n'ai jamais eu en vûe que la gloire et l'avantage de l'Etat.*

Ce fut en cette même année, que *l'Electeur Palatin* Charles Louis, de glorieuse mémoire, informé de la capacité de ce grand Philosophe, voulant l'attirer à *Heydelberg* pour y enseigner la Philosophie, n'ayant sans doute aucune connoissance du venin qu'il tenoit encore caché dans son sein, et qui dans la suite se manifesta plus ouvertement. Son Altesse Electorale donna ordre au célèbre Docteur *Fabricius* Professeur en Théologie, bon Philosophe et l'un de ses Conseillers, d'en faire la proposition à *Spinosa.* Il lui offroit, au nom de son Prince, avec la Chaire de Philosophie, une liberté très-étenduë de raisonner suivant ses principes comme il jugeroit le plus à propos, *cum amplissima philosophandi libertate.* Mais à cet offre on avoit joint une condition, qui n'accommodoit nullement *Spinosa.* Car quelqu' étenduë que fût la liberté qu'on lui accordoit, il ne devoit aucunement s'en servir au préjudice de la Religion établie par les Loix. Et c'est ce qui paroît par la Lettre du Docteur *Fabricius* datée de *Heydelberg* du 16. Février; Voyez *Spinosae oper. Posth.* Epist. 53, pag. 561. On trouve dans cette Lettre qu'il y est régalé du tître de Philosophe très-cèlébre et de génie transcendant. *Philosophe acutissime ac celeberrime.*

C'étoit là une mine qu'il éventa aisément, s'il m'est permis d'user de cette expression; il vit la difficulté, ou plûtôt l'impossibilité où il étoit de raisonner suivant ses principes, et de ne rien avancer en même tems qui fût contraire à la Religion établie. Il fit réponse à *Mr. Fabricius* le 30 Mars 1673, et refusa civilement la Chaire de Philosophie qu'il lui offroit. Il lui manda que *l'instruction de la jeunesse seroit un obstacle à ses propres études, et que jaimais il n'avoit eu la pensée d'embrasser une semblable profession.* Mais ceci n'est qu'un prétexte, et il découvre assez ce qu'il a dans l'âme, par les paroles suivantes. *De plus, je fais réflexion,* dit-il au Docteur, *que vous ne me marquez point dans quelles bornes doit être renfermée cette liberté d'expliquer mes sentimens, pour ne pas choquer la Religion. Cogito deinde me nescire quibus limitibus libertas illa philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle.* Voyez ses Oeuvres Posthumes pag. 563, Epist. 54.*)

Ses Ecrits et ses sentimens.

A l'égard de ses Ouvrages, il y en a qu'on lui attribue et dont il n'est pas sûr qu'il soit l'Auteur; quelquesuns sont perdus, ou au moins ne se trouvent point, les autres sont imprimés et exposés aux yeux d'un chacun.

Mr. Bayle a avancé, que *Spinosa* composa en Espagnol une Apologie de sa sortie de la Synagogue, et que cependant cet écrit n'auroit jamais été imprimé. Il ajoûte que *Spinosa* y avoit inséré plusieurs choses, qu'on a depuis trouvées dans le Livre qu'il publia sous le tître de *Tractatus Theologico-Politicus,* mais il ne m'a pas été possible d'apprendre aucune nouvelle de cette Apologie, quoique dans les recherches que j'ai faites, j'en aye demandé à des gens qui vivoient familièrement avec lui, et qui sont encore pleins de vie.

L'année 1663, il mit sous la presse, les Principes de Philosophie de Mr. Descartes démontrés geométriquement, première et seconde Partie. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae, pars prima et secunda more Geometrico demonstratae,* qui furent bien-tôt suivis de ses Méditations Métaphysiques, *Cogitata Metaphysica;* Et s'il en fût de-

*) Siehe Seite 155 ds. Bandes.

meuré là, ce malheureux homme auroit encore à présent la réputation qu'il eût méritée de Philosophe sage et éclairé.

L'année 1665, il parut un petit Livre in 12, qui avoit pour tître, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum,* Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum. *Du Droit des Ecclésiastiques, par Lucius Antistius Constans,* imprimé à Alethopole, chez Caïus Valerius Pennatus. L'Auteur s'efforce de prouver dans cet Ouvrage, que le Droit Spirituel et Politique que le Clergé s'attribuë, et qui lui est attribué par d'autres, ne lui appartient aucunement; que les gens d'Eglise en abusent d'une manière profane, et que toute leur autorité dépend entièrement de celle des Magistrats, ou Souverains qui tiennent la place de Dieu dans les Villes et Républiques, où le Clergé s'est établi: qu'ainsi ce n'est point leur propre Religion, que les Pasteurs doivent s'ingérer d'enseigner; mais celle que le Magistrat lui ordonne de prêcher. Tout ceci au reste n'est établi que sur les principes mêmes dont *Hobbes* s'est servi dans son *Leviathan.*

Mr. Bayle*) nous apprend, que le style, les principes, et le dessein du Livre *d'Antistius* étoient semblable à celui de *Spinosa* qui a pour tître, *Tractatus Theologico-Politicus,* mais ce n'est rien dire de positif. Que ce Traité ait paru justement dans le même tems où *Spinosa* commença d'écrire le sien; et que le *Tractatus Theologico-Politicus* ait suivi peu de tems après cet autre Traité, n'est pas une preuve non plus que l'un ait été l'avant-coureur de l'autre. Il est très possible que deux personnes entreprennent d'écrire et d'avancer les mêmes impiétés; et parceque leurs écrits viendroient à peu près en même tems, il n'y auroit pas lieu pour celà d'en inférer qu'ils seroient d'un seul et même Auteur. *Spinosa* lui-même interrogé par une Personne de grande considération, s'il étoit l'Auteur du premier Traité, le nia positivement; ce que je tiens de Personnes dignes de foi. La Latinité des deux Livres, le stile et les manières de parler ne sont pas non plus si semblables comme on prétend. Le premier s'exprime avec un profond respect en parlant de Dieu. Il le nomme souvent Dieu très bon et très grand, *Deum ter optimum maximum.* Mais je ne trouve de pareilles expressions en aucun endroit des écrits de *Spinosa.*

---

*) Tome 3. du Dict. Hist. et Crit. pag. 2773.

Plusieurs Personnes sçavantes m'ont assuré que le Livre impie qui a pour tître, *L'Ecriture Sainte expliquée par la Philosophie* *) *Philosophia Sacrae Scripturae interpres,* et le Traité dont nous avons fait mention venoient l'un et l'autre d'un même Auteur, à sçavoir L . . . M . . . Et quoique la chose me semble fort vrai-semblable, je la laisse pourtant au jugement de ceux qui peuvent en avoir une connoissance plus particulière.

Ce fut en l'an 1670 qui *Spinosa* publia son *Tractatus Theologico-Politicus.* Celui qui l'a traduit en Flamand a jugé à propos de l'intituler, *De Regtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkunde. Le Théologien Judicieux et Politique. Spinosa* dit nettement qu'il en est l'Auteur dans sa dix-neuvième Lettre adressée à *Mr. Oldenbourg***), il le prie dans cette Lettre même de lui proposer les objections que les Personnes sçavantes formoient contre son Livre, car il avoit alors dessein de le faire réimprimer, et d'y ajoûter des Remarques. Au bas du tître du Livre on a trouvé bon de marquer que l'impression en avoit été faite à Hambourg chez Henri Conrad. Cependant il est certain, que ni le Magistrat, ni les vénérables Ministres de Hambourg, n'ont jamais souffert que tant d'impiétès eussent été imprimées et debitées publiquement dans leur Ville.

Il n'y a point de doute que ce Livre fut imprimé à Amsterdam chez Christophle Conrad Imprimeur sur le Canal de l'Eglantir. En 1679 étant appellé en cette Ville là pour quelques affaires, Conrad même m'apporta quelques Exemplaires de ce Traité et m'en fit présent, ne sçachant pas combien c'étoit un Ouvrage pernicieux.

Le Traducteur Hollandois a pareillement jugé à propos d'honorer la ville de Brême d'une si digne production; comme si sa Traduction y fût sortie de dessous la presse de Hans Jurgen Van der Weyl en l'année 1694. Mais ce qui est dit de ces impressions de *Brème* et de *Hambourg,* est également faux, et l'on n'eût pas manqué de trouver les mêmes difficultés dans l'une et dans l'autre de ces deux Villes, si on eût entrepris d'y imprimer et publier de pareils Ouvrages. *Philopater* dont nous avons déjà fait mention, dit ouvertement dans la suite de sa Vie, page 231, que le vieux *Jean Hendrikzen Glasemaker,* que j'ai fort bien connu, a été le Traducteur de cet Ouvrage; et il nous

*) Imprimé in 4. en 1666.

**) Siehe Seite 51 ds. Bandes.

assure en même tems qu'il avoit aussi traduit en Hollandois les Oeuvres Posthumes de *Spinosa,* publiées en 1677. Il fait au reste un si grand cas de ce Traité de *Spinosa,* et l'élève si haut, qui'l semble que le monde n'ait jamais vû son pareil. L'Auteur ou du moins l'Imprimeur de la suite de la Vie de *Philopater, Aard Wolsgryck* ci-devant Libraire à Amsterdam sur le coin du Rosmaryn-steeg, fut puni de cette insolence, comme il le méritoit, et confiné dans la Maison de Correction où il fut condamné pour quelques années. Je souhaite de tout mon coeur qu'il ait plû à Dieu de lui toucher le coeur pendant le séjour qu'il a fait en ce lieu, et qu'il en soit sorti avec de meilleurs sentimens. C'est la disposition où j'espère qu'il étoit lors que je le vis ici à *la Haye* l'été dernier, où il vint pour demander aux Libraires le payement de quelques Livres qu'il avoit ci-devant imprimés, et qu'il leur avoit livrés.

Pour revenir à *Spinosa* et à son *Tractatus Theologico-Politicus,* je dirai ce que j'en pense, après avoir auparavant rapporté le jugement qu'en ont fait deux célèbres Auteurs, dont l'un est de la Confession d'Augsbourg, et l'autre Réformé. Le premier est *Spitzelius* qui parle ainsi dans son Traité qui a pour tître, *Infelix Literator,* page 363. *Cet Auteur impie* (Spinosa) *par une présomption prodigieuse qui l'aveugloit, a poussé l'impudence et l'impiété jusqu'à soûtenir que les Propheties ne sont fondées que sur l'imagination des Prophètes, qu'ils étoient sujets à illusion aussi-bien que les Apôtres; et que les uns et les autres avoient écrit naturellement suivant leurs propres lumières, sans aucune révélation, ni ordre de Dieu; Qu'ils avoient au reste accommodé la Religion, autant qu'ils avoient pû, au génie des hommes qui vivoient alors, et l'avoient établie sur des principes connus en ces tems là, et reçûsi favorablement d'un chacun. Irreligiosissimus Autor stupenda sui fidentia plane fascinatus, eo progressus impudentiae et impietatis fuit, ut Prophetiam dependisse dixerit a fallaci imaginatione Prophetarum, eosque pariter ac Apostolos non ex Revelatione et Divino mandato scripsisse, sed tantum ex ipsorummet naturali judicio; accommodavisse insuper Religionem, quoad fieri potuerit, hominum sui temporis ingenio, illamque fundamentis tum temporis maxime notis et acceptis superaedificasse.* C'est cette même méthode que *Spinosa,* dans son *Tractatus Theologico-Politicus,* prétend qu'on peut et qu'on

doit même suivre encore à prèsent dans l'explication de l'Ecriture Sainte; car il soûtient entre autres choses, que *comme on s'est conformé aux sentimens établis, et à la portée du Peuple, lorsqu'on a premièrement produit l'Ecriture; de même il est à la liberté d'un chacun de l'expliquer selon ses lumières, et de l'ajuster à ses propres sentimens.*

Si c'étoit véritable, bon Dieu, où en serions-nous? Comment pouvoir maintenir que l'Ecriture est divinement inspirée? Que c'est une Prophetie ferme et stable; que ces saints Personnages qui en sont les Auteurs n'ont parlé et écrit que par ordre de Dieu, et par l'inspiration du Saint Esprit; Que cette même Ecriture est très certainement vraye, et qu'elle rend à nos consciences un témoignage assuré de sa vérité; qu'elle est enfin, un Juge dont les décisions doivent être la règle ferme et inébranlable de nos sentimens, de nos pensées, de notre foi, et de notre vie? C'est alors qu'on pourroit bien dire que la Sainte Bible n'est qu'un nez de cire qu'on tourne et forme comme on veut; une lunette ou un verre au travers de qui un chacun peut voir justement ce qui plaît à son imagination; un vrai bonnet de fou, qu'on ajuste et tourne à sa fantaisie en cent manières differentes, après s'en étre coëffé. Le Seigneur te confonde Satan, et te ferme la bouche.

Spitzelius ne se contente pas de dire ce qu'il pense de ce Livre pernicieux, il joint au jugement qu'il en fait celui de *Mr. de Manseveld* ci-devant Professeur à Utrecht, qui dans un Livre qu'il fit imprimer à Amsterdam en 1674 en parle en ces termes: *Nous estimons que ce Traité doit être à jamais enséveli dans les ténèbres du plus profond oubli. Tractatum hunc ad aeternas damnandum tenebras,* etc. Ce qui est bien judicieux; puis que ce malheureux Traité renverse de fond en comble la Religion Chrétienne, en ôtant toute autorité aux Livres Sacrés sur qui elle est uniquement fondée et établie.

Le second témoignage que je veux produire est celui du Sieur *Guillaume van Blyenburg* de Dordrecht qui a entretenu un long commerce de lettres avec *Spinosa,* et qui dans sa trente-unième insérée dans les Oeuvres Posthumes de *Spinosa* page 476 dit, en parlant de lui-même, qu'il n'a embrassé aucun parti ou vocation, et qu'il subsiste par un négoce honnête qu'il éxerce. *Liber sum nulli adstrictus professioni, honestis mercaturis me alo**). Ce Marchand

*) Siehe Seite 78 ds. Bandes.

homme sçavant, dans la Préface d'un Ouvrage qui porte pour tître: *La Vérité de la Religion Chrêtienne,* imprimé à Leide en 1674, exprime ainsi le jugement qu'l fait du Traité de *Spinosa. C'est un Livre,* dit-il, *rempli de Découvertes curieuses, mais abominables, dont la science et les recherches ne peuvent avoir été puisées qu'en Enfer. Il n'y a point de Chrêtien, ni même d'homme de bon sens qui ne doive avoir un tel Livre en horreur; l'Auteur tâche d'y ruiner la Religion Chrêtienne, et toutes nos espérances qui en dépendent; au lieu de quoi il introduit l'Athéisme, ou tout au plus une Religion naturelle, forgée selon le caprice où l'intérêt des Souverains. Le mal y est uniquement réprimé par la crainte du chatiment; mais quand on ne craint ni Bourreau, ni Justice, un homme sans conscience peut tout attenter pour se satisfaire,* etc.

Je dois ajoûter que j'ai lû avec application ce Livre de *Spinosa* depuis le commencement jusqu'à la fin; mais je puis en même tems protester devant Dieu, de n'y avoir rien trouvé de solide, ni qui fût capable de m'inquiéter le moins du monde dans la profession que je fais de croire aux Vérités Evangéliques. Au lieu de preuves solides, on y trouve des suppositions, et ce qu'on appelle dans les Ecoles, *Petitiones principii.* Les choses même qu'on avance y passent pour preuves, lesquelles étant niées et rejettées, il ne reste plus à cet Auteur que des mensonges et des blasphêmes. Sans être obligé de donner ni raison, ni preuve de ce qu'il avançoit, vouloit-il de son côté obliger le monde à le croire aveuglement sur sa parole?

Enfin, divers écrits que *Spinosa* laissa après sa mort, furent imprimés en 1677 qui fut aussi l'année qu'il mourut. C'est ce qu'on apelle ses *Oeuvres Posthumes, Opera Posthuma.* Les trois Lettres Capitales B. D. S. se trouvent à la tête du Livre qui contient cinq Traités. Le premier est un Traité de Morale démontrée Géométriquement *(Ethica more Geometrico demonstrata).* Les second est un Ouvrage de Politique. Le troisième traite de l'Entendement et des moyens de le rectifier (*De emendatione intellectus).* Le quatrième volume est un Recueil de Lettres et de réponses, *(Epistolae et responsiones).* Le cinquième un Abregé de Grammaire Hébraïque, *(Compendium Grammatices Linguae Hebraeae).* Il n'est fait mention ni du nom de l'Imprimeur, ni du lieu où cet Ouvrage a été imprimé; ce qui montre assez que celui qui en a procuré l'impression n'avoit

pas dessein de se faire connoître. Cependant, l'Hôte de *Spinosa,* le Sieur *Henri van der Spyck,* qui est encore plein de vie, m'a témoigné que *Spinosa* avoit ordonné, qu'immédiatement après sa mort on eût à envoyer à Amsterdam à *Jean Rieuwertzen* Imprimeur de la Ville, son Pupitre où ses Lettres et papiers étoient enfermés: ce que *Van der Spyck* ne manqua pas d'éxécuter selon la volonté de *Spinosa.* Et *Jean Rieuwertzen* par sa Réponse au Sieur *Van der Spyck* datée d'Amsterdam du 25. Mars 1677 reconnoît avoir reçû le Pupitre en question. Il ajoûte sur la fin de sa lettre, que *les parens de* Spinosa *voudroient bien sçavoir à qui il avoit été adressé, parce qu'ils s'imaginoient qu'il étoit plein d'argent, et qu'ils ne manqueroient pas de s'en informer aux Bateliers à qui il avoit été confié; mais,* dit-il, *si l'on ne tient pas à la Haye Registre des paquets qu'on envoye ici par le bateau, je ne vois pas comment ils pourront être éclaircis, et il vaut mieux en effet qu'ils n'en sçachent rien,* etc., et c'est par ces mots qu'il finit sa lettre, par laquelle on voit clairement à qui on a l'obligation d'une production si abominable.

Des personnes sçavantes ont déjà suffisamment découvert les impiétés contenuës dans ces Oeuvres Posthumes, et avertis en même tems tout le monde de s'en donner garde. Je n'ajouterai que peu de chose à ce qu'ils en ont écrit. Le Traité de Morale commence par des définitions ou definitions ou descriptions de la Divinité. Qui ne croiroit d'abord, à un si beau début, que c'est un Philosophe Chrêtien qui parle? Toutes ces définitions sont belles, particulièrement la sixième, où *Spinosa* dit, que *Dieu est un Etre infini; c'est à dire une substance qui renferme en soimème une infinité d'attributs, dont chacun représente et exprime une Essence éternelle et infinie.* Mais quand on examine de plus près ses sentimens, on trouve que le Dieu de *Spinosa* n'est qu'un phantôme, un Dieu imaginaire, qui n'est rien moins que Dieu. Ainsi c'est à ce Philosophe qu'on peut bien appliquer ce que l'Apôtre dit des impies Tit. I. 16. *Ils font profession de reconnoître un Dieu par leurs discours; mais il ne renient par leurs oeuvres.* Ce que David dit des impies Pseaume 14, 1, lui convient bien encore, *l'insensé dit en son coeur qu'il n'y a point de Dieu.* Quoi qu'en ait dit *Spinosa,* c'est là véritablement ce qu'il pense. Il se donne la liberté d'employer le nom de *Dieu,* et de le prendre dans un sens inconnu à tout ce qu'il y a

jamais eu de Chrêtiens. C'est ce qu'il avoue lui-même dans sa 21 Lettre à *Monsieur Oldenbourg, je reconnois*, dit-il, *que j'ai de Dieu et de la Nature une idée bien différente de ce que les Chrêtiens Modernes veulent en établir.* J'estime que Dieu est le principe et la cause de toutes choses, *immanente* et non pas passagère. *(Deum rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo).* Et pour appuyer son sentiment il se sert de ces paroles de Saint Paul, qu'il détourne en son sens. *C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être.* Act. 17, 28.

Pour comprendre sa pensée, il faut considérer qu' une *cause passagère* est celle dont les productions sont extérieures ou hors d'elle-même, comme quelqu'un qui jette une pierre en l'air, ou un charpentier qui bâtit une maison, au lieu qu'une *cause immanente* agit intérieurement et s'arrête en elle même, sans en sortir aucunement. Ainsi quand notre âme pense ou desire quelque chose, elle est, et s'arrête dans cette pensée ou desir sans en sortir, et elle en est la cause immanente. C'est de cette manière que le Dieu de *Spinosa* est la cause de cet Univers où il est, et n'est point au delà. Mais comme l'Univers a des bornes, il s'ensuivroit que Dieu est un Etre borné et fini. Et quoiqu'il dise de Dieu qu'il est infini, et qu'il renferme une infinité de propriétés; il faut bien qu'il se joue des termes d'Eternel et de l'Infini, puis que par ces mots il ne peut entendre un Etre, qui a subsisté par soi même avant tous les tems, et avant qu'aucun autre Etre eût été crée, mais il appelle infini ce à quoi l'entendement humain ne peut trouver de fin ni de bornes: car les productions de Dieu, selon lui, sont en si grand nombre, que l'homme avec toute la force de son esprit, n'y en sçauroit concevoir. Elles sont d'ailleurs si bien affermies, si solides, et si bien liées l'une à l'autre, qu'elles dureront éternellement.

Il assure pourtant, dans sa 21 Lettre, que ceux-là avoient tort qui lui imputoient de dire que Dieu et la matière où Dieu agit, ne sont qu'une seule et même chose. Mais enfin, il ne peut s'empêcher d'avouer que la matière est quelque chose d'essentiel à la Divinité, qui n'est et n'agit que dans la matière, c'est à dire dans l'Univers. Le Dieu de *Spinosa* n'est donc autre chose que la nature, infinie à la vérité, mais pourtant corporelle et matérielle, prise en général et avec toutes ses modifications. Car il suppose qu'il y a en Dieu deux propriétés éternelles, *cogitatio et*

extensio, la pensée et l'étendue: par la première de ces propriétés, Dieu est contenu dans l'Univers; par la seconde il est l'Univers lui-même; les deux jointes ensemble font ce qu'il appelle Dieu.

Autant que j'ai pû comprendre les sentimens de *Spinosa,* voici sur quoi roule la dispute qu'il y a entre nous qui sommes Chrêtiens et lui: sçavoir si le Dieu véritable, est une substance éternelle, différente et distincte de l'Univers, et de toute la nature; et si par un acte de volonté entièrement libre il a tiré du néant le monde et toutes les créatures; ou si l'Univers et tous les Etres qu'il renferme appartiennent essentiellement à la nature de Dieu, considéré comme une substance dont la pensée et l'étendue sont infinies. C'est cette dernière proposition que *Spinosa* soûtient. On peut consulter *l'Antispinosa de Ch. Wittichius,* p. 18, et suivantes. Ainsi il avoue bien que Dieu est la cause généralement de toutes choses; mais il prétend que Dieu les a produites nécessairement, sans liberté, sans choix, et sans consulter son bon plaisir. Pareillement tout ce qui arrive au monde, bien ou mal, vertu ou crime, péché ou bons oeuvres, part de lui nécessairement; et par conséquent il ne doit y avoir ni jugement, ni punition, ni résurrection, ni salut, ni damnation. Car autrement ce Dieu imaginaire puniroit et récompenseroit son propre Ouvrage, comme un enfant fait sa poupée. N'est ce pas là le plus pernicieux Athéïsme qui ait jamais paru au monde. C'est aussi ce qui donne occasion à *Mr. Burmannus,* Ministre des Réformés à Enkhuise, de nommer à juste tître *Spinosa* le plus impie Athée qui ait jamais vû le jour.

Ce n'a pas été mon dessein d'éxaminer ici toutes les impiétés et les absurdités de *Spinosa;* j'en ai rapporté quelques-unes, et me suis attaché à ce qu'il y a de plus capital, seulement dans la vûe d'inspirer au Lecteur Chrêtien l'aversion et l'horreur qu'il doit avoir d'une doctrine si pernicieuse. Je ne dois cependant pas oublier de dire qu'il est visible, que dans la seconde partie de son Traité de Morale, il ne fait qu'une seule et même être de l'âme et du corps, dont les propriétés sont, comme il les exprime, celle de penser, et celle d'être étendue, car c'est ainsi qu'il s'explique à la page 40. „Quand je parle de „corps, je n'entens „autre chose qu'une modalité qui „exprime l'essence de Dieu d'une manière certaine et „précise, entant qu'il est considéré comme une chose éten-

due.“ *(Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit).* Mais à l'égard de l'âme qui est, et qui agit dans les corps, ce n'est qu'un autre mode ou manière d'Etre, que la nature produit, ou qui se manifeste soi-même par la pensée; ce n'est point un esprit ou une substance particulière non plus que le corps, mais une modalité qui exprime l'essence de Dieu, entant qu'il se manifeste, agit et opère par la pensée. A-t-on jamais oui de pareilles abominations parmi des Chrêtiens! De cette manière Dieu ne sçauroit punir ni l'âme, ni le corps, à moins que de vouloir se punir et se détruire lui-même. Sur la fin de sa 21 Lettre, il renverse le grand mystère de Piété, comme il est marqué dans la 1 Epit. à Tim. ch. 3, v. 16 en soutenant que l'Incarnation du Fils de Dieu n'est autre chose que la Sagesse éternelle, qui s'étant montrée généralement en toutes choses, et particuliérement en nos coeurs et en nos âmes, s'est enfin manifestée d'une manière extraordinaire en Jésus Christ: il dit un peu plus bas, qu'il est vrai que quelques Eglises ajoûtent à cela, que Dieu s'est fait Homme; mais, dit-il, *j'ai marqué positivement que je ne connois rien à ce qu'ils veulent dire. (Quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse me quid dicant nescire,* etc.). Et cela, dit-il encore, me paroît aussi étrange, que si quelqu'un avançoit qu'un cercle a pris la nature d'un triangle ou d'un quarré. Ce qui lui donne occasion, sur la fin de sa vingt-troisième Lettre d'expliquer le célébre passage de Saint Jean, *le Verbe s'est fait chair* ch. 1, v. 14, par une façon de parler familière aux Orientaux, et de le tourner ainsi, Dieu s'est manifesté en Jesus Christ d'une manière toute particulière.

Dans mon Sermon j'ai expliqué simplement et en peu de paroles comment dans sa vingt-troisième et vingt-quatrième Lettre il tâche d'anéantir le mystère de la Résurrection de Jésus Christ qui est une Doctrine capitale parmi nous, et le fondement de nos espérances et de nôtre consolation. Je ne dois pas m'arrêter plus longtems à rapporter les autres impiétés qu'il enseigne.

Quelques écrits de Spinosa qui n'ont point été imprimés.

Celui qui a eu soin de publier les Oeuvres Posthumes de

Spinosa, compte parmi les écrits de cet Auteur qui n'ont point été imprimés, un Traité de l'Iris ou de l'Arc-en-ciel. Je connois ici, à la Haye des Personnes distinguées qui ont vû et lû cet Ouvrage, mais qui n'ont pas conseillé à *Spinosa* de le donner au public; ce qui peut être lui fit de la peine, et le fit résoudre à jetter cet écrit au feu six mois avant sa mort, comme les gens du logis où il demeuroit m'en ont informé. Il avoit encore commencé une traduction du Vieux Testament en Flamand, sur quoi il avoit souvent conféré avec des Personnes sçavantes dans les Langues, et s'étoit informé des explications que les Chrêtiens donnoient à divers passages. Il y avoit déjà longtems qu'il avoit achevé les cinq Livres de Moïse; quand peu de jours avant sa mort il jetta tout cet Ouvrage au feu dans sa chambre.

Plusieurs Auteurs réfutent ses Ouvrages.

Ses Ouvrages ont à peine été publiés que Dieu en même tems a suscité à sa gloire, et pour la défense de la Religion Chrêtienne divers Champions qui les ont combattus avec tout le succès qu'ils en devoient espérer. Le *Docteur Theoph. Spitzelius* dans son Livre qui a pour titre *Infelix Litterator,* en nomme deux, à sçavoir *François Kuyper* de Rotterdam, dont le Livre imprimé à Rotterdam en 1676, est intitulé, *Arcana Atheismi revelata,* etc., les Mystères profonds de l'Athéïsme découverts. Le second est *Regnier de Mansveld* Professeur à Utrecht qui dès l'année 1674, fit imprimer dans la même ville un Ecrit sur le même sujet.

L'année suivante à sçavoir 1675, on vit sortir de dessous la presse *d'Isaac Naeranus* sous le tître *d'Enervatio Tractatus Theologico-Politici,* une réfutation de ce Traité de *Spinosa* composée par *Jean Bredenbourg,* dont le Père avoit été Ancien de l'Eglise Luthérienne à Rotterdam. Le Sieur *George Mathias Konig* dans sa Bibliothéque d'Auteurs Anciens et Modernes, a trouvé à propos de nommer celui-ci pag. 770 un certain Tisserand de Rotterdam, *Textorem quendam Rotterodamensem.* S'il a exercé un Art si méchanique, je puis assurer avec vérité que jamais homme de sa profession n'a travaillé si habilement, ni produit un pareil Ouvrage; car il démontre géométriquement, en cet écrit, d'une manière claire et qui ne souffre point de replique, que la nature n'est et ne sçauroit être Dieu même,

comme l'enseigne *Spinosa.* Comme il ne possédoit pas parfaitement la Langue Latine, il fut obligé de composer son Traité en Flamand, et de se servir de la plume d'un autre pour le traduire en Latin. Il en usa ainsi, comme il le déclare lui-même dans la Preface de son Livre, afin de ne laisser ni excuse, ni prétexte à *Spinosa* qui vivoit encore, au cas qu'il lui arrivât de ne rien repliquer.

Cependant, je ne trouve pas que tous les raisonnemens de ce sçavant homme portent coup. Il semble d'ailleurs que dans le corps de son Ouvrage il panche beaucoup vers le Socinianisme en quelques endroits. C'est au moins le jugement que j'en fais; et je ne crois pas qu'en cela il diffère de celui des personnes éclairées, à qui j'en laisse la décision. Il est toujours certain que *François Kuyper* et *Bredenbourg* firent imprimer divers écrits l'un contre l'autre, à l'occasion de ce Traité*), et que *Kuyper* dans les accusations qu'il formoit contre son aversaire, ne prétendoit pas moins que de le convaincre lui-même d'Athéisme.

L'année 1676 vit paroître le Traité de Morale de *Lambert Veldhuis* d'Utrecht, *de la Pudeur naturelle, et de la Dignité de l'homme.* (*Lamberti Velthusii Ultrajectensis, Tractatus Moralis de naturali pudore et dignitate hominis*). Il renverse en ce Traité de fond en comble des principes sur lesquels *Spinosa* a prétendu établir que ce que l'homme fait de bien et de mal est produit par une opération supérieure et nécessaire de Dieu ou de la Nature. J'ai fait mention ci-dessus de *Guillaume van Bleyenbourg* Marchand de Dort, qui dès l'an 1674 se mit sur les rangs et réfuta le Livre impie de *Spinosa* qui a pour tître, *Tractatus Theologico-Politicus;* je ne puis ici m' empêcher de le comparer à ce Marchand dont le Sauveur parle en Saint Matthieu chap. 13, v. 45 et 46, puis que ce ne sont point des richesses temporelles et périssables qu'il nous présente en donnant son Livre au Public, mais un trésor d'un prix inestimable et qui ne périra jamais, et il seroit fort à souhaiter qu'il se trouvât beaucoup de semblables Marchands sur les Bourses d'Amsterdam et de Rotterdam.

Nos Théologiens de la Confession d Augsbourg se sont aussi distingués parmi ceux qui ont réfuté les impiétés de *Spinosa.* A peine son *Tractatas Theologico-Politicus* vit le jour, qu'ils prirent la plume et écrivirent contre lui. On

*) Voyez Bayle Diction. Crit. pag. 2774.

peut mettre à leur tête le Docteur *Musaeus* Professeur en Théologie à Jene, homme de grand génie, qui dans son tems n'eût peut-être pas son semblable. Pendant la vie de *Spinosa,* à sçavoir en l'année 1674 il publia une Dissertation de douze feuilles, dont le tître étoit, *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus.* Le Traité de Théologie et de Politique, éxaminé par les lumières du bon sens et de la vérité. Il déclare en la pag. 2 et 3 l'aversion et l'horreur qu'il a d'une production si impie, et l'exprime en ces termes: *Iure merito quis dubitet, num ex illis, quos ipse Daemon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operosior fuerit quam hic Impostor, magno Ecclesiae malo et Reip. detrimento natus.* „Le Diable séduit un „grand nombre d'hommes, qui semblent tous être „à ses gages et s'attachent uniquement à renverser ce qu'il „y a de plus sacré au monde. Cependant il y a lieu de „douter, si parmi eux aucun a travaillé à ruiner tout droit „humain et divin avec plus d'efficace que cet Imposteur, qui n'a eu autre chose en vûe que la perte de l'Etat et de „la Religion.“ A la page 5, 6, 7 et 8 il expose fort nettement les expressions Philosophiques de *Spinosa,* explique celles qui peuvent souffrir un double sens, et montre clairement dans quel sens *Spinosa* s'en est servi, afin de comprendre d'autant mieux sa pensée. A la page 16, §. 32, il montre qu'en publiant un tel Ouvrage les vûes de *Spinosa* ont été d'établir que chacun homme a le droit et la liberté de fixer sa créance en matière de Religion, et de la restraindre uniquement aux choses qui sont à sa portée et qu'il peut comprendre. Il avoit déjà auparavant à la 14 page, § 28, parfaitement bien exposé l'état de la question, et marqué en quoi *Spinosa* s'écarte du sentiment des Chrêtiens. Et c'est de cette manière qu'il continue d'éxaminer le Traité de *Spinosa,* où il ne laisse rien passer, pas la moindre chose, sans le réfuter par de bonnes et solides raisons. Il ne faut point douter que *Spinosa* lui-même n'ait lû cet écrit du *Doct. Musaeus,* puis qu'il s'est trouvé parmi ses papiers après sa mort.

Quoi qu'on ait beaucoup écrit contre le Traité de Politique et de Théologie, comme je l'ai déja marqué, il n'y a point eu d'Auteur cependant, selon mon sentiment, qui l'ait réfuté plus solidement que ce savant Professeur; et ce jugement que j'en fais est d'ailleurs confirmé par plusieurs

autres. L'Auteur qui, sous le nom de *Theodorus Securus,* a composé un petit Traité qui porte pour tître, *l'Origine de l'Athéisme, (Origo Atheismi),* dit dans un autre petit Livre intitulé, *Prudentia Theologica,* dont il est aussi l'Auteur: „Je suis fort surpris que la Dissertation du *Doct.* „*Musaeus* contre *Spinosa* est si rare et si peu connue ici „en Hollande. On devroit y rendre plus de justice à ce „sçavant Théologien qui a écrit sur un sujet si important, „car il a certainement mieux réussi qu'aucun autre.“ *Mr. Fullerus in continuatione Bibliothecae Universalis*, etc. s'exprime ainsi en parlant du *Doct. Masaeus*: „L'illustre „Théologien de Jena a solidement réfuté le Livre pernici- „eux de *Spinosa* avec „l'habileté et le succès qui lui sont „ordinaires.“ *(Celeberrimus ille Jenensium Theologus* Joh. Musaeus *Spinosae pestilentissimum foetum acutissimis, queis solet, telis confodit).*

Le même Auteur fait aussi mention de *Frédéric Rappoltus* Professeur en Théologie à Leipsic, qui dans une Oraison qu'il prononça lors qu'il prit possession de sa Chaire de Professeur, réfuta pareillement les sentimens de *Spinosa.* Quoi qu'après avoir lû sa Harangue, je trouve qu'il ne l'a réfuté qu'indirectement, et sans le nommer: elle a pour tître, *Oratio contra naturalistas, habita ipsis Kalendis Junii* anno 1670, et on la peut lire dans les Oeuvres Théologiques de *Rappoltus* Tom. I. pag. 1386 et suiv. publiées par le Docteur *Jean Benoît Carpzovius* et imprimées à Leipsic en 1692. Le Docteur *Joh. Conrad Durrius* Professeur à Altorf a suivi le même plan dans une Harangue que je n'ai pas lûe à la vérité, mais dont on m'a parlé avec éloge comme d'une très bonne pièce.

Le Sieur *Aubert de Versé* publia en 1681 un Livre qui avoit pour tître, *l'Impie convaincu, ou Dissertation contre* Spinosa, *dans laquelle on réfute les fondemens de son Athéisme.* En 1687. *Pierre Yvon,* parent et disciple de *Labadie,* et Ministre de ceux de sa Secte à Wiewerden en Frise, écrivit un Traité contre *Spinosa* qu'il publia sous ce tître, *L'impiété vaincue*, etc. Dans le Supplément au Dictionaire de *Moréri*, à l'article de *Spinosa*, il est fait mention d'un Traité de la conformité de la raison avec la foi, (*de concordia rationis et fidei*), dont *Mr. Huet* est l'Auteur; ce Livre fut réimprimé à Leipsic en 1692 et les

Journalistes de cette Ville en ont donné un bon extrait*), où les sentimens de *Spinosa* sont exposés fort nettement, et réfutés avec beaucoup de force d'habileté. Le savant *Mr. Simon,* et *Mr. de la Motte,* Ministre de la Savoye à Londres, ont travaillé l'un et l'autre sur le même sujet j'ai bien vû les Ouvrages de ces deux Auteurs; mais je ne sçais pas assez le François pour en pouvoir juger. Le Sieur *Pierre Poiret* qui demeure à présent à *Reinsbourg* près de Leide, dans la seconde impression de son Livre *De Deo, anima, et malo,* y a joint un Traité contre Spinosa, dont le tître est, *Fundamenta Atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinosianae.* (Les Principes de l'Athéïsme renversés, etc.) C'est un Ouvrage qui mérite bien qu'on se donne la peine de le lire avec attention.

Le dernier Ouvrage dont je ferai mention est celui de *Mr. Wittichius* Professeur à Leide, qui fut imprimé en 1690 après la mort de l'Auteur, sous ce tître, *Christophori Wittichii Professoris Leidensis Anti-Spinosa, sive Examen Ethices B. de Spinosa.* Il parut encore quelque tems après traduit en Flamand, et imprimé à Amsterdam chez les *Wasbergen.* Il n'est pas étrange que dans un Livre tel que celui qui a pour tître, *Suite de la Vie de Philopater,* on ait tâché de diffamer ce sçavant homme, et de flêtrir sa réputation après sa mort. On debite dans cet écrit pernicieux, que *Mr. Wittichius* étoit un excellent Philosophe, grand ami de *Spinosa,* avec qui il étoit dans un commerce étroit, qu'ils cultivoient l'un et l'autre par lettres, et par des entretiens particuliers qu'ils avoient souvent ensemble; qu'ils étoient en un mot tous deux dans les mêmes sentimens. Que cependant, pour ne passer pas dans le monde pour *Spinosiste,* Mr. *Wittichius* avoit écrit contre le Traité de Morale de *Spinosa,* et qu'on n'avoit fait imprimer sa réfutation après sa mort, que dans la vûe de lui conserver son honneur, et la réputation de Chrêtien Orthodoxe. Voilà les calomnies que cet insolent a avancées, je ne sçais d'où il les a puisées, ni sur quelle apparence de vérité il appuye tant de mensonges. D'où a-t-il appris que ces deux Philosophes avoient un commerce si particulier ensemble, qu'ils se voyoient et s'écrivoient si souvent l'un à l'autre? On ne trouve aucune lettre de *Spinosa* écrite à *Mr. Wittichius,* ni de *Mr. Wittichius* écrite à *Spinosa,* parmi les lettres

---

*) Vide act. Erud. Lips. an. 1695. p. 395.

de cet Auteur qu'on a pris soin de faire imprimer; et il n'y en a aucune non plus parmi celles qui sont restées sans être imprimées; de sorte qu'il y a tout lieu de croire, que cette liaison étroite et les lettres qu'ils s'écrivoient l'un à l'autre, sont du crû et de l'invention de ce calomniateur. Je n'ai à la vérité jamais eu occasion de parler à *Mr. Wittichius;* mais je connois assez particulièrement *Mr. Zimmermann* son neveu, Ministre pour le présent de l'Eglise Anglicane, et qui a demeuré avec son Oncle, pendant ses dernières années. Il ne m'a rien communiqué sur ce sujet qui ne fût fort opposé à ce que debite l'Auteur de la *Vie de Philopater;* jusqu'a me faire voir un écrit que son Oncle lui avoit dicté, où les sentimens de *Spinosa* étoient également bien expliqués et réfutés. Pour le justifier entièrement, faut-il autre chose que ce dernier Ouvrage qu'il a composé? C'est là où l'on voit qu'elle est sa créance, et où il fait en quelque manière une profession de foi peu de tems avant sa mort. Quel homme touché de quelque sentiment de Religion osera penser et moins encore écrire, que tout ceci n'a été qu'hypocrisie, fait uniquement en vûe de pouvoir aller à l'Eglise, sauver les apparences, et n'avoir pas la réputation d'Impie et de Libertin.

Si l'on pouvoit inférer de pareilles choses, de ce qu'on prétendroit qu'il y auroit eu quelque correspondance entre deux personnes, je ne me trouverois pas fort en sûreté, et il n'y a guère de Pasteurs qui n'eussent tout à craindre, aussi-bien que moi, de la part des calomniateurs; puis qu'il nous est quelquefois impossible d'éviter tout commerce avec des personnes dont la créance n'est pas toûjours des plus orthodoxes.

Je me souviens ici volontiers de *Guillaume Deurhof* d'Amsterdam, et le nomme avec toute la distinction qu'il mérite. C'est un Professeur qui dans ses Ouvrages, et particulièrement dans ses Leçons Théologiques, a toûjours vivement attaqué les sentimens de *Spinosa.* Le Sieur *François Halma* lui rend justice dans ses remarques sur la vie et sur les opinions de *Spinosa* page 85 lors qu'il dit qu'il a réfuté les sentimens de ce Philosophe d'une manière si solide, qu'aucun de ses Partisans n'a jamais osé jusqu'à présent le prendre à partie et se mesurer avec lui. Il ajoûte que ce subtil écrivain est encore en état de repousser comme il faut l'Auteur de la *Vie de Philopater,* sur les

calomnies qu'il a debitées à la page 193 et de lui fermer la bouche.

Je ne dirai qu'un mot de deux Auteurs célèbres, et les joindrai ensemble, quoiqu'un peu opposés l'un à l'autre pour le présent. Le premier est *Mr. Bayle* trop connu dans la République des Lettres pour devoir en faire ici l'Eloge. Le second est *Mr. Jaquelot,* ci-devant Ministre de l'Eglise Françoise à la Haye, et à présent Prédicateur ordinaire de Sa Majesté le Roi de Prusse. Ils ont fait l'un et l'autre de sçavantes et solides Remarques sur la vie, les écrits et les sentimens de *Spinosa.* Ce qu'ils ont publié sur cette matière, avec l'approbation de tout le monde, a été traduit en Flammand par *François Halma* Libraire à Amsterdam, et Homme de Lettres. Il a joint à sa Traduction une Préface, et quelques Remarques judicieuses sur *la suite de la Vie de Philopater.* Ce qui est de lui vaut aussi son prix et mérite d'être lû.

Il n'est pas nécessaire de parler ici de plusieurs Ecrivains qui ont attaqué les sentimens de *Spinosa* tout récemment, à l'occasion d'un livre intitulé, *Hemel op Aarden,* „Le Paradis sur la Terre,“ composé par *Mr. van Leenhoff* Ministre Réformé à Zwol; où l'on prétend que ce Ministre bâtit sur les fondemens de *Spinosa.* Ces choses sont trop récentes et trop connues du Public pour s'y arrêter, c'est pourquoi je passe outre pour parler de la mort de ce célèbre Athée.

De la dernière maladie de Spinosa, et de sa mort.

On a fait tant de différens rapports, et si peu véritables, touchant la mort de *Spinosa,* qu'il est surprenant que des gens éclairés se soient mis en fraix d'en informer le Public sur des oui dire, sans auparavant s'être mieux instruit eux-mêmes de ce qu'ils debitoient. On trouve un échantillon des faussetés qu'ils avancent sur ce sujet dans le Ménagiana imprimé à Amsterdam en 1695, où l'Auteur s'exprime ainsi:

„J'ai oui dire que *Spinosa* étoit mort de la peur qu'il avoit eue d'être mis à la Bastille. Il étoit venue en France attiré par deux Personnes de qualité qui avoient envie de le voir. Mr. de Pomponne en fut averti; et comme c'est un Ministre fort zélé pour la Religion, il ne jugea pas à propos de souffrir *Spinosa* en France, où il étoit capable de faire bien du désordre, et pour l'en empêcher, il résolut

de le faire mettre à la Bastille. *Spinosa* qui en eut avis, se sauva en habit de Cordelier; mais je ne garantis pas cette dernière circonstance. Ce qui est certain, est que bien des personnes qui l'ont vû, m'ont assuré qui'l étoit petit, jaunâtre, qu'il avoit quelque chose de noir dans la physionomie, et qu'il portoit sur son visage un caractère de réprobation.“

Tout ceci n'est qu'un tissu de fables et de mensonges; car il est certain que *Spinosa* n'a été de sa vie en France; et quoique des Personnes de distinction ayent tâché de l'y attirer, comme il l'a avoué à ses Hôtes, il les a cependant bien assurés en même tems, qu'il n'espéroit pas d'avoir jamais assez peu de jugement, pour faire une telle folie. On jugera aisément aussi par ce que je dirai ci-après, qu'il n'est nullement véritable qu'il soit mort de peur. Pour cet effet je rapporterai les circonstances de sa mort sans partialité, et n'avancerai rien sans preuve; ce que je suis en état d'éxécuter d'autant plus aisément, que c'est ici à la Haye qu'il est mort et enterré.

Spinosa étoit d'une constitution très foible, mal sain, maigre et attaqué de Phthisie depuis plus de vingt ans; ce qui l'obligeoit à vivre de régime, et à être extrèmement sobre en son boire et en son manger. Cependant, ni son Hôte, ni ceux du logis, ne croyoient pas que sa fin fût si proche, même peu de tems avant que la Mort le surprît, et n'en avoient pas la moindre pensée. Car le 22 Février qui fut alors le samedi devant les jours gras, son Hôte et sa Femme furent entendre la prédication qu'on fait dans notre Eglise pour disposer un chacun à recevoir la Communion qui s'administre le lendemain selon une coûtume établie parmi nous. L'Hôte étant retourné au logis après le sermon à quatre heures ou environ, *Spinosa* descendit de sa chambre en bas, et eut avec lui un assez long entretien qui roula particulièrement sur ce que le Ministre avoit préché, et après avoir fumé une pipe de tabac, il se retira à sa chambre qui étoit sur le devant et s'alla coucher de bonne heure. Le Dimanche au matin avant qu'il fût tems d'aller à l'Eglise, il descendit encore de sa chambre et parla avec l'Hôte et sa Femme. Il avoit fait venir d'Amsterdam un certain Médicin, que je ne puis désigner que par ces deux Lettres L. M.; celui-ci chargea les gens du logis d'acheter un vieux coq, et de le faire bouillir aussi-tôt, afin que sur le midi *Spinosa* pût en prendre le bouillon,

ce qu'il fit aussi et en mangea encore de bon appetit, après que l'Hôte et sa Eemme furent revenus de l'Eglise. L'après-midi le Médecin L. M. resta seul auprès de *Spinosa*: ceux du logis étant retournés ensemble à leurs dévotions. Mais au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que sur les trois heures *Spinosa* étoit expiré en la présence de ce Médecin, qui le soir même s'en retourna à Amsterdam par le bateau de nuit, sans prendre le moindre soin du défunt. Il se dispensa de ce devoir d'autant plûtôt, qu'après la mort de *Spinosa* il s'étoit saisi d'un ducaton et de quelque peu d'argent que le défunt avoit laissé sur sa table, aussi-bien que d'un couteau à manche d'argent, et s'étoit retiré avec ce qu'il avoit butiné.

On a rapporté fort diversement les particularités de sa maladie et de sa mort; et cela même a fourni matière à plusieurs contestations. On debite, 1) que dans le tems de sa maladie, il avoit pris les précautions nécessaires pour n'être pas surpris, par les visites de gens dont la vûe ne pouvoit que l'importuner. 2) Que ces propres paroles lui étoient sorties de la bouche une et même plusieurs fois, *O Dieu, aye pitié de moi misérable pécheur.* 3) Qu'on l'avoit oui souvent soûpirer en prononçant le nom de Dieu. Ce qui ayant donné occasion à ceux qui étoient présens de lui demander, s'il croyoit donc à présent l'existence d'un Dieu, dont il avoit tout sujet de craindre les jugemens après sa mort? Il avoit répondu, que le mot lui étoit échappé, et n'étoit sorti de sa bouche que par coûtume et par habitude. On dit encore 4) qu'il tenoit auprès de soi du suc de Mandragore tout prêt dont il usa quand il sentit approcher la mort; qu'ayant ensuite tiré les rideaux de son lit, il perdit toute connoissance étant tombé dans un profond sommeil, et que ce fut ainsi qu'il passa de cette vie à l'Eternité. 5) Qu'il avoit défendu expressément de laisser entrer qui que ce soit dans sa chambre lors qu'il approcheroit de sa fin. Comme aussi, que se voyant à l'extrémité il avoit fait appeller son Hôtesse, et l'avoit priée d'empêcher qu'aucun Ministre ne le vint voir, parce qu'il vouloit, disoit-il, mourir paisiblement et sans dispute, etc.

J'ai recherché soigneusement la vérité de tous ces faits, et demandé plusieurs fois à son Hôte et à son Hôtesse qui vivent encore à présent, ce qui'ls en sçavoient; mais ils m'ont répondu constamment l'un et l'autre, qu'ils n'en avoient

pas la moindre connoissance, et qu'ils étoient persuadés que toutes ces particularités étoient autant de mensonges. Car jamais il ne leur a défendu d'admettre qui que ce fût qui souhaitât de le voir. D'ailleurs, lorsque sa fin approcha, il n'y avoit dans sa chambre que le seul Médecin d'Amsterdam que j'ai désigné. Personne n'a oui les paroles qu'on prétend qu'il a proférées: *O Dieu, aye pitié de moi misérable pécheur,* et il n'y a pas d'apparence non plus qu'elles soient sorties de sa bouche, puis qu'il ne croyoit pas être si près de sa fin; et ceux du logis n'en avoient pas la moindre pensée. Et il ne gardoit point le lit pendant sa maladie; car le matin même du jour qu'il expira, il étoit encore descendu de sa chambre en bas, comme nous l'avons remarqué: sa chambre étoit celle de devant, où il couchoit dans un lit construit à la mode du Païs, et qu'on appelle *Bedstede*. Qu'il ait chargé son Hôtesse de renvoyer les Ministres qui pourroient se présenter, ou qu'il ait invoqué le nom de Dieu pendant sa maladie, c'est ce que ni elle, ni ceux du logis n'ont point oui, et dont ils n'ont nulle connoissance. Ce qui leur persuade le contraire, c'est que depuis qu'il étoit tombé en langueur, il avoit toûjours marqué, dans les maux qu'il souffroit, une fermeté vrayement stoïque, jusqu'à réprimander les autres lui-même, lors qu'il leur arrivoit de se plaindre et de témoigner dans leurs maladies peu de courage ou trop de sensibilité.

Enfin, à l'égard du suc de Mandragore, dont on dit qu'il usa étant à l'extrémité, ce qui lui fit perdre toute connoissance; c'est encore une particularité entièrement inconnue à ceux du logis. Et cependant c'étoit eux qui lui préparoient tout ce dont il avoit besoin pour son boire et manger, aussibien que les remèdes qu'il prenoit de tems en tems. Il n'est pas non plus fait mention de cette drogue dans le mémoire de l'Apothicaire, qui pourtant fut le même, chez qui le Médecin d'Amsterdam envoya prendre les remèdes dont *Spinosa* eut besoin les derniers jours de sa vie.

Après la mort de *Spinosa,* son Hôte prit soin de le faire enterrer. *Jean Rieuwertsz* Imprimeur de la Ville à Amsterdam l'en avoit prié, et lui avoit promis en même tems de le faire rembourser de toute la dépense, dont il vouloit bien être caution. La Lettre qu'il lui écrivoit fort au long à ce sujet, est datée d'Amsterdam du 6. Mars 1678. Il n'oublie pas d'y faire mention de cet Ami de Schiedam dont nous avons parlé ci-dessus, qui pour montrer combien

la mémoire de *Spinosa* lui étoit chère et précieuse, payoit éxactement tout ce que *Van der Spyck* pouvoit encore prétendre de son défunt Hôte. La somme à quoi ses prétentions pouvoient monter, lui en étoit en même tems remise, comme *Rieuwertsz* lui-même l'avoit touchée par l'ordre de son Ami.

Comme en se disposoit à mettre le corps de *Spinosa* en terre, un Apothicaire nommé *Schroder* y mit opposition, et prétendit auparavant être payé de quelques médicamens qu'il avoit fournis au défunt pendant sa maladie. Son mémoire se montoit à seize florins et deux sous, je trouve qu'on y porte en compte de la Teintnre de safran, du Baume, des Poudres, etc.; mais on n'y fait aucune mention ni d'Opium, ni de Mandragore. L'opposition fut levée aussi-tôt et le compte payé par le Sieur *Van der Spyck*.

Le corps fut porté en terre le 25 Février accompagné de plusieurs Personnes illustres, et suivi de six carosses. Au retour de l'Enterrement qui se fit dans la nouvelle Eglise sur le Spuy, les Amis particuliers ou Voisins, furent régalés de quelques bouteilles de vin selon la coûtume du Païs dans la maison de l'Hôte du défunt.

Je remarquerai en passant que le Barbier de *Spinosa* donna après sa mort un mémoire conçû en ces termes: *Mr. Spinosa, de bien-heureuse mémoire*, doit à *Abraham Kervel* Chirurgien, pour l'avoir razé pendant le dernier quartier, la somme d'un florin dix huit sous. La Prieur d'Enterrement, et deux Taillandiers firent au défunt un pareil compliment dans leurs mémoires, aussi bien que le Mercier qui fournit des gands pour le Deuil de l'Enterrement.

Si ces bons gens avoient sçû quels étoient les principes de *Spinosa* en fait de Religion, il y a apparence qu'ils ne se fusseut pas ainsi joués du terme de *bien-heureux* qu'ils employoient: ou estce qu'ils s'en sont servis selon le train ordinaire, qui souffre quelquefois l'abus qu'on fait de semblables expressions, à l'égard même de personnes mortes dans le desespoir, ou dans l'impénitence finale?

Spinosa étant enterré, son Hôte fit faire l'Inventaire des biens meubles qu'il avoit laissés. Le Notaire qu'il employa donna un compte de ses vacations en cette forme: *Guillaume van den Hove Notaire, pour avoir travaillé à l'inventaire des meubles et effects du feu* Sieur Bénoit de Spinosa: ses salaires se montent à la somme de dix-sept

florins et huit sous; plus bas il reconnoît avoir été payé de cette somme le 14. Novembre 1677.

Rebecca de Spinosa soeur du défunt se porta pour son héritière, et en passa sa déclaration, à la maison où il étoit mort. Cependant, comme elle refusoit de payer préalablement les fraix de l'Enterrement, et quelques dettes dont la succession étoit chargée; le Sieur *Van der Spyck* lui en fit parler à Amsterdam, et la fit sommer d'y satisfaire par *Robert Schmeding* porteur de sa Procuration, *Libertus Loef* fut le Notaire, qui dressa cet Acte et le signa le 30. Mars 1677. Mais avant de rien payer elle vouloit voir clair et sçavoir, si les dettes et charges payées, il lui reviendroit quelque chose de la succession de son frère. Pendant qu'elle délibéroit, *Van der Spyck* se fit autoriser par Justice à faire vendre publiquement les biens et meubles en question, ce qui fut aussi éxécuté, et les deniers provenans de la vendue étant consignés au lieu ordinaire, la soeur de *Spinosa* fit arrêt dessus; mais voyant qu'après le payement des fraix et charges, il ne restoit que peu de chose ou rien du tout, elle se désista de son opposition et de toutes ses prétensions. Le Procureur *Jean Lukkats* qui servit *Van der Spyck* en cette affaire, lui porta en compte la somme de trente-trois florins seize sous, dont il donna sa quittance datée du 1. Juin 1678. La vendue des dits meubles avoit été faite ici à la Haye dès le 4. Novembre 1677 par *Rykus van Stralen* Crieur juré, comme il paroît par le compte qu'il en rendit daté du même jour.

Il ne faut que jetter les yeux sur ce compte, pour juger aussitôt que c'étoit l'inventaire d'un vrai Philosophe; on n'y trouve que quelques Livrets, quelques Taille-douces ou Estampes, quelques morceaux de verre polis, des instrumens pour les polir, etc.

Par les hardes qui ont servi à son usage, on voit encore combien il a été oeconome et bon ménager. Un Mantean de camelot, avec une Culote, furent vendus vingt-un florins quatorze sous, un autre Manteau gris douze florins quatorze sous, quatre linceuls six florins et huit sous, sept chemises neuf florins et six sols: un Lit et un Traversin quinze florins, dix-neuf Colets un florin onze sous, cinq Mouchoirs douze sous, deux Rideaux rouges, une Courtepointe et une petite Couverture de lit six florins, son Orfèvrerie consistoit en deux Boucles d'argent qui furent vendues deux florins. Tout l'inventaire ou vendue des meubles

ne se montoit qu'à quatre cens florins et treize sous; les fraix de la vendue et charges déduites, il restoit cens nonante florins quatorze sous.

Voilà ce que j'ai pû apprendre de plus particulier touchant la Vie et la Mort de *Spinosa.* Il étoit âgé de quarante-quatre ans deux mois et vingt-sept jours. Il est mort le vingt-unième Février 1677 et a été enterré le 25 du même mois.

ANHANG

zu

VIE DE B. DE SPINOSA,

enthaltend

die neuerdings aufgefundene und von van Vloten veröffentlichte Bannformel in lateinischer Uebersetzung.

(Zu Seite 219.)

Anathema, quod edictum est de sanctuario die 6° mensis Ab contra Baruch de Espinoza.

Consilii Ecclesiastici domini Vobis communicant, quod iamdudum cognoscentes malas opiniones operaque mala Baruchii de Espinoza, per varios studuerunt modos et promissiones eum a malis distrahere viis; cum vero nihil in eo remediari potuerint, econtrario autem quotidie magis cognoscerent horribiles eius hereses ab eo actas doctasque, et insolentia, quae operabatur, opera, cumque multos eius rei fide dignos tenerent testes, qui deposuerunt et testati sunt, dicto Espinoza praesente, a quibus convictus fuit; examine de omnibus habito, in praesentia Dominorum Sapientium, deliberaverunt, ipsis assentientibus dictum Espinozam anathematizare et seiungere a natione Israelis, uti iam eum in anathemate ponunt, cum anathemate sequente:

Iudicio angelorum sanctorumque iudicio anathematizamus, seiungimus, maledicimus et execramus Baruch d'Espinoza, assentiente tribunali Ecclesiastico, et consentiente omni ista sancta communitate, coram sanctis libris, cum sexcentis et tredecim preceptis, quae in iis scripta sunt, cum anathemate quo Iosua Ierichontem anathematizavit, cum maledictione

qua Elisa pueris maledixit et cum omnibus maledictionibus, quae in libro legis scriptae sunt:

Maledictus sit per diem et maledictus sit per noctem, maledictus sit quum intraverit et maledictus sit quum exiverit, maledictus sit quum cubuerit et maledictus sit quum surrexerit: Dominus nunquam illi ignoscere velit, furorem Domini et zelum in hominem istum posthac ardere faciat, illique imponat omnes maledictiones quae scriptae sunt in libro legis et destruet nomen eius infra coelum, et Dominus seiunget eum in malum ab omnibus Israelis tribubus cum omnibus maledictionibus firmamenti, in libro legis; et vos Domino Deo vestro adhaerentes vos omnes hodie salvete!

Advertentes, quod nemo eum alloqui possit oraliter, nemo per scriptum, nemo ei facere possit ullum favorem, nemo snb tecto cum illo stare, nemo quatuor distantibus ulnis, nemo documentum illum legere ab eo factum vel scriptum.

Druck von Bockwitz & Webel in Leipzig.

Druckfehler-Verzeichniss der Einleitung.

S. 21 Z. 12 v. o. lies „an“ statt „von“.
S. 22 Z. 15 v. u. lies Bestreben statt Buchstaben.,
S. 27 Z. 14 v. u. lies an statt von.
S. 32 Z. 20 v. u. setze vor „Sp.“ die Anführungszeichen.
S. 39 Z. 10 v. o. lies da statt der.
S. 47 Z. 10 v. o. lies Anfange statt Anhange.
S. 53 Z. 9 v. u. lies der statt bei.
S. 53 Z. 3 v. u. lies Begriffensein statt Begriffsein.
S. 53 Z. 9 v. o. fehlt hinter dem wir auch das Wort „meist“.
S. 55 Z. 5 v. u. lies vitam statt vidam.
S. 56 Z. 3 v. u. lies baufälligen statt beifälligen.
S. 64 Z. 18 v. o. lies Jahre statt Jahrhundert.
S. 70 Z. 12 v. o. lies Francisc. statt francisc.
S. 79 Z. 5 v. o. lies se statt de.
S. 79 Z. 13 v. o. lies ethices statt ethicis.
S. 80 Z. 14 v. u. lies quae statt que.

Druckfehler-Verzeichniss des Brieftextes.

S. 6 Z. 6 v. o. lies acquiescere statt aquiescere.
S. 20 Z. 5 v. u. lies est statt es.
S. 24 Z. 15 v. o. lies desideratum statt esideratum.
S. 24 Z. 23 v. u. lies sive statt sivi.
S. 31 Z. 20 v. u. lies aquae statt aqua.
S. 31 Z. 8 v. u. lies quartam statt quartem.
S. 31 Z. 1 v. u. lies quoad statt quaod.
S. 36 Z. 15 v. o. lies naturam statt natrram.
S. 36 Z. 4 v. u. lies acquiescere statt aquiscere.
S. 37 Z. 3 v. o. lies odore statt odere.
S. 45 Z. 12 v. u. lies determinantur statt deterr inatur.
S. 54 Z. 3 v. o. lies placitura statt acitura.
S. 54 Z. 5 v. u. lies resurrectio statt rosurrectio.
S. 57 Z. 13 v. o. lies totam statt totum.
S. 64 Z. 20 v. o. lies opus statt opns.
S. 66 Z. 1 v. u. lies hominis statt homines.
S. 81 Z. 6 v. o. lies novit statt uovit.
S. 88 Z. 3 v. u. lies malum hinter comitari.
S. 102 Z. 22 v. o. lies fructra statt fruçta.
S. 116 Z. 17 v. o. lies naturam für naturum.
S. 117 Z. 14 v. u. lies suscipio für suspicio.
S. 165 Z. 13 v. u. lies nullaeque für nullaequae.
S. 167 Z. 13 v. o. lies responsiones für reponsiones.
S. 186 Z. 11 v. u. lies 23 statt 13.
S. 195 Z. 2 v. o. lies sanctissime statt santissime.
S. 207 Z. 8 v. u. lies paratissimum für peratissimum.
S. 207 Z. 3 v. u. lies gestofeerde statt gestofarde.
S. 214 Z. 11 v. u. lies qu'il statt qui'l.
S. 226 Z. 16 v. u. lies de statt te.
S. 228 Z. 8 v. o. lies jamais statt jaimeis.
S. 231 Z. 11 v. u. lies recûs.
S. 234 Z. 19 v. u. ou definitions zu streichen.
S. 245 Z. 18 v. u. lies 20 statt 22.
S. 245 Z. 4 v. u. lies Médecin statt Médicin.

Anmerkung. Der Herausgeber hat kein Bedenken getragen, die irrige Angabe des Colerus Seite 221, wonach der Beginn des Aufenthalts in Rhynsburg erst in das Jahr 1664 fällt, durch die Jahreszahl 1661 im Texte selbst zu berichtigen.